







Vorlesungen

über den

Brief Pauli an die Römer

von

D. Johann Friederich von Flatt,

Prälat und ordentl. Prof. der Theologie.

Nach seinem Tode herausgegeben

von

seinem Sohne,

M. Christian Dan. Friedr. Hoffmann,

Pfarrer in Deizisau.

Nebst einem Vorworte

von

D. Carl Christian von Flatt,

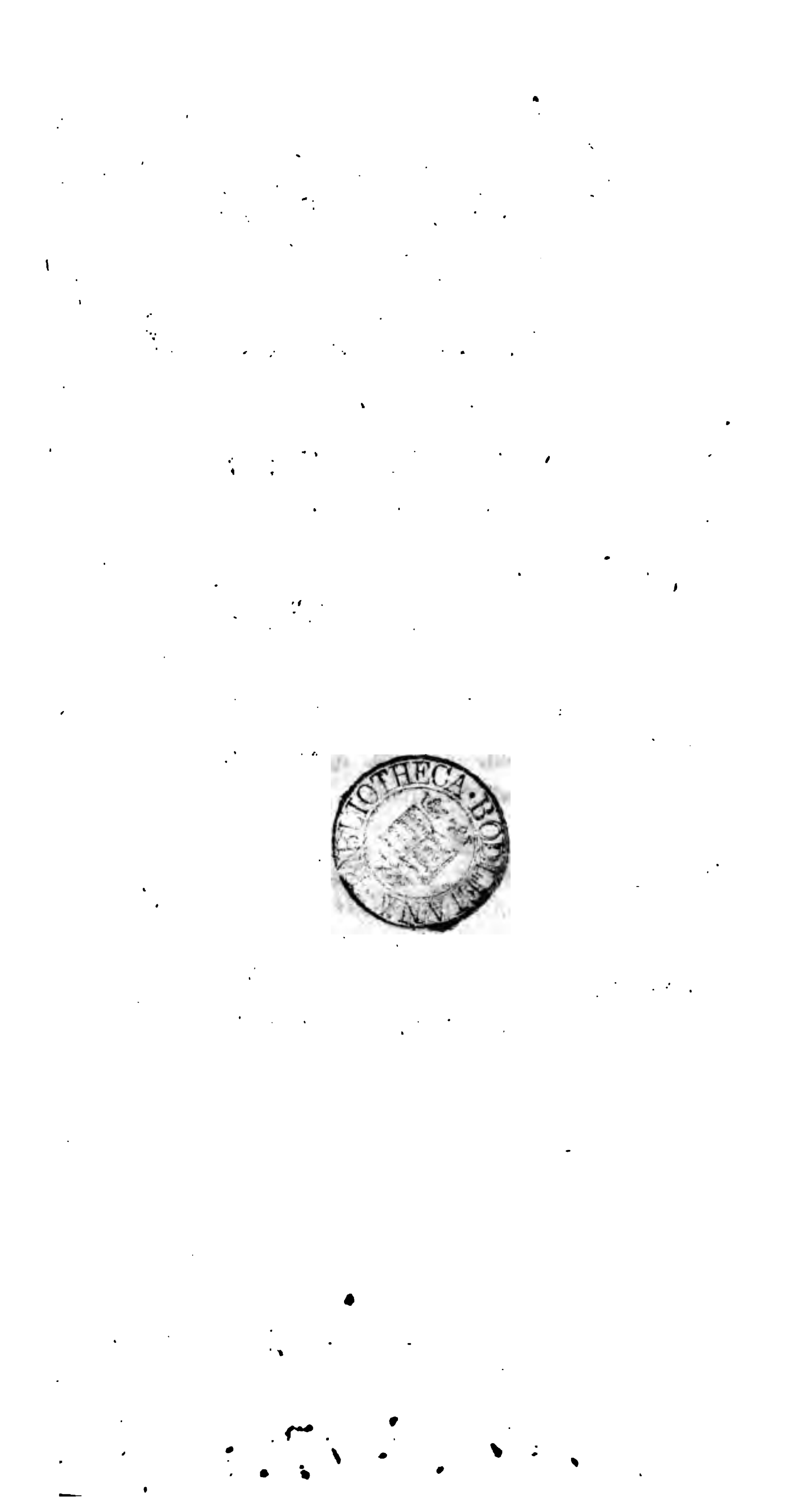
Prälat und Ober-Consistorialrath.



Tübingen,

bey Ludwig Friederich Fues.

1825.



Vorwort.

Die Vorlesungen über den Brief Pauli an die Römer, welche hier öffentlich bekannt gemacht werden, sind von dem Stiefsohne meines verewigten Bruders, welcher sich als Herausgeber nennt, theils aus den eigenen Papieren des Seligen, theils aus gut nachgeschriebenen Heften sorgfältig zusammengetragen, und vor dem Druck auch von mir durchgesehen worden. Man hätte zwar Bedenken tragen können, sie für den Druck zu bestimmen, da man sicher annehmen darf, der Verewigte hätte während seines Lebens die Einwilligung zum Druck derselben niemals gegeben. Da er aber die Bekanntmachung derselben nach seinem Tode wenigstens nie ausdrücklich verboten hat, so dürfte sich derselbe wohl rechtfertigen lassen. Seinen Zuhörern und Freunden ist es angenehmer, diese Vorlesungen gedruckt, als gar nicht, oder in mehr und weniger mangelhaft geschriebenen Heften zu besitzen. Und den übrigen Lesern, in deren Hände diese Schrift kommt, möchte ein solcher Beytrag zu einer gründlichen Erklärung eines der wichtigsten Briefe des N. T. um so eher willkommen seyn, da wir an neueren gelehrten Bearbeitungen des Briefs an die Römer eben keinen Ueberfluß haben. Findet man übrigens in diesen Vorlesungen nicht gerade viel Neues, wenigstens hervorstechend Neues, so

werden doch dem aufmerksamen und mit der exegetischen Litteratur dieses Briefs bekannten Leser manche Eigenthümlichkeiten, und besonders auch manche schärfere Beweisführungen und genauere Entwicklungen des Zusammenhangs nicht entgehen. Bemerkt muß noch werden, daß der Selige einige Jahre vor seinem Tode keine Vorlesungen über diesen Brief mehr hielt, und mithin auch in so fern die lezte feilende Hand fehlt.

Mögen auch diese Vorlesungen das Ihrige dazu beytragen, den Geist des großen Apostels, für dessen vorzüglichste Schrift der Brief an die Römer von jeher anerkannt wurde, in ein neues fruchtbares Leben zu rufen!

Stuttgart, d. 21. März 1825.

D. Carl Christian Flatt,
Prälat und Ober-Consistorialrath.

Einige

Züge von dem Bilde

des verewigten

D. Joh. Friederich von Flatt,

Prälaten und Professors der Theologie in Tübingen,

von

seinem Bruder

D. Carl Christian Flatt.

[illegible]
[illegible] Titel [illegible]
[illegible]

Zwar ist nicht nur in die Sammlung der Reden, welche unter dem Titel: Worte liebender und ehrender Theilnahme, ausgesprochen bey dem Hinscheiden des Herrn D. Johann Friederich v. Flatt, gest. d. 24. Nov. 1821. Tübingen 1821. gedruckt erschien, bereits ein kurzer Abriß des Lebens von dem Verewigten eingerückt, sondern theils in diesem Abriß selbst, theils in den bey und nach seiner Beerdigung gehaltenen Reden sind auch manche Züge seines Charakters, seines Lebens und Wirkens aufgefaßt, die in einem zwar sehr hellen und freundlichen, aber doch nicht unwahren Lichte hervortreten. Allein jene Sammlung hatte nicht die Bestimmung, eben so, wie die nunmehr erschienenen Vorlesungen über die christliche Sittenlehre in allgemeinen Umlauf zu kommen; daher muß ein großer Theil dessen, was sich dort schon findet, wenigstens seinem wesentlichen Inhalt nach, hier wieder abgedruckt werden. Ausserdem glaubt der Verfasser des gegenwärtigen Aufsatzes manches hinzufügen zu dürfen und zu müssen, was in jenen Gedächtniß-Blättern ganz übergangen werden mußte, oder auch nur kurz angedeutet werden konnte. Und so schwer es auch dem Verfasser die enge Verbindung, in welcher er als Bruder, als Schüler, und später als neunjähriger Amts- und Hausgenosse mit dem Verewigten stund, macht, eine strenge Unpartheilichkeit und Mäßigung zu beobachten — denn wem stellt sich nicht das Bild seiner vollendeten Lieben in dem möglich-reinsten und schönsten Lichte dar? — so ist er sich doch des absichtlichen Bestrebens, der Wahrheit getreu zu bleiben, zu lebhaft bewußt, als daß er es scheuen dürfte, sich

auf die Zustimmung der vertrauteren Bekannten und Freunde des Seligen öffentlich zu berufen. So nahe er übrigens dem Verewigten stund, so wenig sieht er sich in den Stand gesetzt, etwas Vollständiges über sein Leben zu geben. — Da er wegen der Verschiedenheit des Alters kein theilnehmender Zeitgenosse der früheren Jahre des Verstorbenen war, und dieser selbst in seinen Papieren auch nicht einmal Bruchstücke einer Lebensbeschreibung hinterlassen hat, so vermag er neben den ächten Familiennachrichten blos das mitzutheilen, was theils Erinnerungen an gelegenheitliche Erzählungen des Verewigten, die er sich noch zurückzurufen im Stande ist, theils eigene Beobachtungen über seine Denk- und Handlungsweise ihm darbieten. Das Wenige, was in diesen Blättern mitgetheilt wird, eignet sich ganz, eine Zugabe zu den Vorlesungen über die christliche Sittenlehre zu werden, mit welchen ein treuer Abdruck von dem Geist und Sinne des Verewigten gegeben wird. Sie sind auch wirklich das vollendetste Werk seines Lebens, die Frucht einer beynahe dreyssigjährigen Beschäftigung, wenn gleich nach seinem eigenen Urtheil denselben so viel zur Vollendung fehlte, daß er sich nie entschlossen haben würde, sie selbst dem Druck zu übergeben.

D. Johann Friederich Flatt wurde den 20. Febr. 1759. in Tübingen geboren. Der Ort sollte sein Geburtsort werden, an welchem er 45 Jahre seines Lebens dahinzubringen bestimmt war, und an welchem er mit großer Liebe und Theilnahme an dem Heil und Gedeihen der Stadt und der hohen Schule hieng. Seine körperliche und geistige Organisation schien er in ziemlich gleichem Verhältniß von beyden Eltern empfangen zu haben, wie

er sich durch gleiche kindliche Zärtlichkeit zu beyden hingezogen fühlte. Mütterliches Erbtheil war wohl vorzüglich die Feinheit und Reizbarkeit des Gehirns, welche nach dem Erfund bey der Oeffnung seines Körpers sich als die Hauptquelle seiner körperlichen Leiden und besonders seiner häufigen Kopfbeschwerden darstellte. Damit hing die gleichfalls von der Mutter ererbte Anlage zur Schwerhörigkeit, die sich in seinen spätern Jahren sehr verstärkte, zusammen. Seine erste Bildung empfing er in Stuttgart, wohin sein Vater bald nach der Geburt dieses Sohnes von Tübingen aus als Prediger versetzt wurde. Hier wuchs er unter der unmittelbaren Aufsicht einer liebevollen, verständigen und frommen Großmutter, die ihn als den ersten Enkel bey sich zu haben wünschte, auf. Unterricht wurde ihm theils von seinem Vater, theils von ein paar Verwandten, welche nach Vollendung ihres theologischen Studienlaufs sich in Stuttgart aufhielten, nemlich von seinem im Jahr 1789. als Pfarrer in Neckarweihingen frühe gestorbenen Oheim M. Scheinemann, und von dem erst vor 4 Jahren als Decan in Kirchheim abgeschiedenen M. Pfeiffer ertheilt. Von öffentlichen Lehranstalten war das obere Gymnasium die einzige, die er besuchte. Mit großer Achtung nannte er immer den Namen des damaligen Vorstands dieser Anstalt, des nachmaligen Prälaten Volz in Bebenhausen, eines gründlichen und gelehrten Geschichtforschers (dem auch der verewigte Spittler die erste Anregung und Richtung seines geschichtlichen Forschungsgeistes verdankte); und mit Liebe und Dankbarkeit rühmte er das mathematische Lehrtalent des damaligen Professors Rösler. Seine Talente und Kenntnisse setzten ihn in den Stand, noch vor Vollendung des 17ten Jahrs im J. 1775. die Universität als Zögling des theologischen Seminars zu beziehen, wo er

2 Jahre lang die biblischen Sprachen, die Philosophie und Mathematik unter der Leitung von Schnurrer, Ploucquet, Böck und Kies, deren Unterricht er genoß, 3 Jahre lang die Theologie, deren öffentliche Lehrer damals Cotta, Sartorius, Uhland, Hegelmaier und Storr waren, studirte. Das Studium der Mathematik, Philosophie und Theologie sagte seinem Geiste zu; auf die erstere mußte er in der Folge Verzicht leisten, ohne darum das besondere Interesse, das er für sie gewonnen hatte, zu verlieren. Die Neigung zur Philosophie, welche in seinen natürlichen Geistes-Anlagen tief gegründet war, wurde durch seinen Vater, einen Kenner der Leibnizisch-Wolfischen Philosophie, welcher besonders auch die Schriften von Bilfinger und Canz studirt, und mit dem lezteren in näherer Verbindung gestanden hatte, geweckt, und durch die Vorträge des scharfsinnigen Denkers Ploucquet genährt. Doch fand sein Geist und Gemüth nur im Studium der Theologie volle Befriedigung. Nach dem Ende der fünf akademischen Studien-Jahre blieb er als Aufseher über die Bibliothek im theologischen Seminarium, um seine wissenschaftliche Beschäftigungen ruhig fortsetzen zu können. Im J. 1782. wurde er zum Repetenten an dieser Anstalt ernannt, und hielt als solcher philosophische und theologische Privatvorlesungen. Von einer gelehrten Reise, die er im Jahr 1784—1785. machte, und auf welcher er den größten Theil der Zeit dem Aufenthalt in Göttingen, und dem Umgang mit den dortigen Gelehrten, besonders mit Spittler, Plank, Leß, Meiners, widmete, kehrte er als bereits ernannter ausserordentlicher Professor der Philosophie zurück. Als solcher vertrat er 6 Jahre lang die Stelle des durch einen apoplektischen Anfall zur Fortsetzung seines Lehramts untüchtig gewordenen Professors

Ploucquet: sein Einkommen war sehr unbedeutend, aber, da er keine Nahrungssorgen hatte, so machte ihn die Liebe zur Wissenschaft und die Freude an philosophischen Vorlesungen, für welche damals das sehr geringe Honorar von 2 fl. 24 kr. bezahlt wurde, des Wunsches, eine Gehalts-Erhöhung, die ihm wohl gebührt hätte, zu erhalten, vergessen. Mit allem Ernste warf er sich jetzt in das Studium der Kantischen Philosophie hinein, über welche er auch die ersten Vorlesungen auf der Universität Tübingen hielt. War er gleich von Anfang an nicht unter der Zahl der unbedingten Lobpreiser und Verehrer Kants, und fühlte er sich selbst bisweilen zum gerechten Unwillen über die despotische Alleinherrschaft, welche Kants Anbeter im Reiche der Wahrheit und Geistesfreyheit ausüben wollten, gereizt, so hatte doch dieses Studium, das er mit großer Anstrengung trieb, einen bleibenden, auch in den Vorlesungen über die christliche Sittenlehre sichtbaren, Einfluß auf die Richtung seines Geistes. Auch die Theologie setzte er während dieser Zeit nicht bey Seite. Er schrieb eben in diesem Zeitraum die lateinische Abhandlung über die Gottheit Christi, hielt Vorlesungen über die Systeme der verschiedenen christlichen Partheyen, und kam in immer nähere Berührung mit dem von ihm so innig verehrten Storr, mit dessen Schriften er sich vertraut machte. Noch etwa ein Jahr lang setzte er neben Ploucquets längst schon vorläufig ernanntem Nachfolger, seinem edelgesinnten und würdigen Freunde Abel, jetzt General-Superintendenten von Urach, die Vorlesungen über philosophische Fächer fort, und erklärte, was er schon früher gethan hatte, einige Schriften griechischer und römischer Philosophen. Im Frühling des Jahrs 1792. trat er ganz zur Theologie über, indem er zum vierten ordentlichen Professor dersel-

ben, und zugleich zum Stadtpfarrer und Stadtdekan ernannt wurde. Da er alles mit großer Genauigkeit und Sorgfalt zu thun gewohnt war, so mußte ihm der leztere Geschäftskreis bald beschwerlich werden, daher er ihm auch nach 2 Jahren auf seine Bitte abgenommen wurde. Die christliche Sittenlehre war ihm von Anfang an als Hauptfach angewiesen; neben diesem hielt er Vorlesungen über einige neutestamentliche Schriften, über die Systeme der christlichen Religions-Partheyen, über die Apologetik und über die symbolischen Bücher der evangelisch-lutherischen Kirche.

Nach Storrs Abgang von der Universität im Jahr 1797. übernahm er auf einige Zeit die Dogmatik, für immer aber die Erklärung sämtlicher paulinischer Briefe, welche ihn von dieser Zeit an neben den Vorlesungen über die christliche Sittenlehre vorzüglich beschäftigten.

Im Jahr 1796. bestimmte ihn die Rücksicht auf das Zeitbedürfniß zur Herausgabe des Magazins für christliche Dogmatik und Moral, und er ermunterte besonders junge vaterländische Theologen zur thätigen Theilnahme an demselben, während er selbst nur einzelne Beyträge dazu lieferte. Im Jahr 1798. rückte er als dritter ordentlicher Professor und zweyter Vorsteher des theologischen Seminars in die Stelle Storrs, von welchem er sich bey seinem Abgang nach Stuttgart mit Wehmuth trennte, ein: im Jahr 1803. wurde er zweyter und im Jahr 1817. erster ordentlicher Professor der Theologie, wozu noch im Jahr 1820. die Auszeichnung durch den Titel und Rang eines Prälaten kam. So wenig er nach äußeren Ehrenzeichen geizte, so nahm er doch die leztere Würde von dem jezt regierenden König, so wie früher den Civil-Verdienstorden vom verewigten Könige mit ehrfurchtsvollem Danke an, weil dieses Zeichen der Höchsten

Zufriedenheit die ängstliche, durch seine Kränklichkeit genährte, und bisweilen sehr verstärkte Besorgniß, er möchte in seinem Amte nicht mehr leisten, was man zu erwarten berechtiget sey, minderte.

Den größten Theil seiner Zeit, deren Gebrauch durch seine Gesundheitsumstände, besonders durch drückende Kopfbeschwerden, öfters auch durch länger oder kürzer dauernde Krankheiten sehr beschränkt war, widmete er der Vorbereitung auf die öffentlichen Vorlesungen, die er mit Recht als sein erstes und wichtigstes Berufsgeschäft betrachtete. Ein gründlicher, zweckmäßiger, fruchtbarer, klarer und deutlicher Vortrag war vom Anfang bis zum Ende seines öffentlichen Lehramts das Ziel seines Strebens. Alles, was er in den Vorlesungen gab, mußte mehr als einmal durchgedacht, mußte ganz verarbeitet, und seine Ideen-Reihe in eine strenge logische Ordnung gebracht seyn. Das rechte Maas des Stoffes, den er in seinen Vorträgen mittheilte, wußte er gut zu treffen: er gab nicht zu viel und nicht zu wenig. Die Einfachheit und Deutlichkeit des Vortrags ließ es die Zuhörer nicht bemerken, daß er ihnen oft mit wenigem Ergebnisse von Untersuchungen und Forschungen, welche ihm viele Zeit gekostet hatten, vorlegte. Er verstund es, die Aufmerksamkeit der Zuhörer zu fesseln, ohne sie zu ermüden, ihnen vorzudenken, und sie doch zugleich zum Nachdenken und Weiterdenken anzureizen. Anziehend machte er seine Vorlesungen, besonders auch durch den freyen lebendigen Vortrag, an den er sich von Anfang an gewöhnt hatte. Freylich wurde eben dieser freye Vortrag, der ihm in jüngeren Jahren sehr leicht und angenehm war, später mit jedem Jahre für ihn beschwerlicher und anstrengender. Oft bedauerte er, daß er kein vollständiges Heft für seine Vorlesungen sich zusammengeschrieben

habe, konnte aber doch nicht leicht dazu kommen, mehr als einzelne Blätter zu schreiben, weil es ihm zur Gewohnheit geworden war, sich mit freyer Bewegung des Geistes, womit er die Gedanken=Reihe des Vortrags mehrmals und mit immerwährenden Abänderungen und Verbesserungen durch die Seele hindurchgehen ließ, vorzubereiten. Früher kam ihm dabey ein glückliches Gedächtniß so gut zu statten, daß es ihm genügte, nur ganz weniges sich aufzuzeichnen; aber später klagte er, bisweilen freylich aus zu großer Aengstlichkeit, jedoch nicht ohne Ursache, über die Abnahme desselben, so daß auch dadurch die Anstrengung der Vorbereitung vermehrt wurde. Ueberdieß war es ihm Bedürfniß, bey seinen Vorlesungen über die christliche Sittenlehre den Plan öfters, theils im Ganzen, theils im Einzelnen, abzuändern, was ihm immer neue Mühe und Arbeit machte. (So entwickelte er in einem Jahre aus der Bergpredigt die ganze christliche Sittenlehre, ohne etwas Wesentliches zu übergehen.) Ueberhaupt steigerte sich das Beschwerliche jeder Arbeit, die er in früheren Jahren mit so viel Lust und Leichtigkeit verrichtet hatte, später bey zunehmender Kränklichkeit und Aengstlichkeit oft bis zum Peinlichen. Die Ausarbeitung eines Kanzelvortrags, der ihn früher bisweilen nur einige Stunden gekostet hatte, strengte ihn in späteren Jahren nicht selten ungewöhnlich an. Weil er gewohnt war, alles von allen Seiten aufzufassen und zu überdenken, so konnte er oft mehrere Entwürfe für Eine Predigt im Kopf machen und ganz durchdenken, bis er sich entschloß, sie nach einem dieser Entwürfe auszuarbeiten — und dann war die Predigt selbst so einfach, ungekünstelt und deutlich, daß die Zuhörer glauben mochten, sie sey die erste leichte Ergießung seines Geistes und Herzens gewesen.

G e i s t und G e m ü t h, V e r s t a n d und H e r z mach-

ten bey ihm überall gleichen Anspruch auf Befriedigung. Er liebte die Spekulation, und sie durfte nirgends fehlen — aber sie durfte eben so wenig leer, unfruchtbar, ohne Beziehung auf das Praktische seyn. Er mußte mit allem durch eigene Untersuchung und Forschung wenigstens bis auf einen gewissen Punkt in's Reine gekommen seyn, ehe er Gebrauch davon machte. Was er daher nur als einen Lehrsatz oder als Voraussetzung aus einer andern Wissenschaft in seinen Vortrag aufnahm, und mit wenigen Worten berührte, wurde von ihm selbst vorher streng geprüft und reiflich erwogen. Die dogmatischen Sätze, die er in die Moral, in welcher das Eigenthümliche und Positive der christlichen Lehre nirgends bey Seite gesetzt, sondern vielmehr hervorgehoben ist, verwebte, aber als erwiesen aus der Dogmatik voraussetzte, hatte er sich immer durch eine, auf die sorgfältigste Prüfung gegründete Ueberzeugung zu eigen gemacht. — Die Richtung auf das Praktische, welche man ungefähr zu eben der Zeit, da er die Theologie studierte, der christlichen Dogmatik in beliebten Lehrbüchern derselben und in anderen Schriften zu geben suchte, sagte seiner Denkweise zu. Ohne sich bey der Untersuchung der Wahrheit eines Satzes durch das praktische Interesse bestechen zu lassen, hob er überall die praktischen Momente der Lehren, theils an sich, theils bey Vergleichung verschiedener Ansichten hervor, und wog dabey sorgfältig alles gegen einander ab. Keine Wissenschaft konnte daher für ihn anziehender und befriedigender seyn, als die christliche Sittenlehre, durch welche es anschaulich gemacht wird, wie sich im Christenthum Wissen und Handeln, Glauben und Leben, Ueberzeugung und Gesinnung, Wahrheit und That innig durchdringen. — Auch seine Unterhaltungen durch das Lesen leichterer vermischter Schriften, und seine Er-

holungen waren so gewählt, daß sie entweder etwas Anziehendes für den Geist, oder etwas Ansprechendes für das Gemüth, oder besser beides zugleich hatten. Ueberall und zu jeder Zeit suchte er etwas, was seiner Geistesthätigkeit Nahrung gab, oder in seinem Herzen wohlthuende Gefühle anregte. Selbst das Leichteste that er oft mit einer gewissen Anstrengung, über das Gewöhnlichste sprach er nicht selten mit einer Gründlichkeit, die es bewies, wie sehr ihm das Denken und die Uebung des Scharfsinns Bedürfniß sey.

Was seinen sittlichen Charakter betrifft, so kann in Wahrheit von ihm gesagt werden, daß die Lehre des Christenthums, so wie sie in seinen Vorlesungen dargestellt ist, für ihn der Spiegel, in welchem er seine sittliche Gestalt beschauete, und die Richtschnur, mit welcher er seine Gesinnungen und Handlungen in immer vollkommenere Uebereinstimmung zu bringen strebte, war. Ernst war mit Heiterkeit, Liebe und Freundlichkeit bey ihm verbunden. Die natürliche Heiterkeit verminderte sich zwar in den spätern Jahren seines Lebens besonders durch seine Kränklichkeit, und durch die zunehmende Verschlimmerung seines Gehörs, die eine größere Zurückgezogenheit zur Folge hatte, aber sie verlor sich nie. Manche spätere Stunden des Umgangs mit seinen Angehörigen und Freunden erinnerten diejenigen, welche ihn früher kannten, immer noch sehr lebhaft an die ehemalige Heiterkeit, wodurch er gesellschaftliche Kreise zu beleben wußte. Und wenn es ihm auch nicht gegeben war, heiter zu seyn, so wurde ihm doch immermehr eine, vorzüglich durch die Kraft der Religion errungene, Ruhe eigen, wodurch in seinem, durch Lebhaftigkeit und Reizbarkeit des Temperaments zur Unruhe und Aengstlichkeit gestimmten Gemüthe das Gleichgewicht hergestellt wurde. Besuche von einzelnen Bekann-

en, besonders auch von Studierenden, deren Lernbegierde und rechtschaffenes Betragen er kannte, waren ihm, wenn sie ihm keine für seine Beschäftigungen nothwendige Zeit raubten, um so angenehmer, da seine zarte Gesundheit und Gewohnheit ihn meist in seinem Zimmer zurückhielt.

Der Ernst, zu welchem, seiner Heiterkeit und Lebhaftigkeit ungeachtet, sein ganzes Wesen gestimmt war, gieng immer mehr in einen christlichen Ernst über, je vertrauter er mit dem Christenthum durch tägliche Beschäftigung mit demselben wurde. Mit diesem Ernste hieng eine große Bedachtsamkeit und Gewissenhaftigkeit bey allen bedeutenderen Schritten, die er that, bey allen wichtigeren Entschließungen, die er faßte, zusammen. Zu prüfen, was der Wille Gottes, was dem Herrn wohlgefällig sey, (Röm. 12, 2. Eph. 5, 10.) war ihm ernste und wichtige Angelegenheit. Wenn er in solchen Dingen, die wenigstens einer vertrauteren Mittheilung fähig waren, zuerst für sich selbst etwas nach seiner Gewohnheit von allen Seiten, und besonders nach allen moralischen Gesichtspunkten erwogen hatte, so bat er sich die Ansicht und den Rath von einem oder etlichen Freunden aus; und dann nach wiederholter Ueberlegung faßte er seinen Entschluß.

Streng war er zuerst gegen sich selbst, streng auch gegen andere in wesentlichen Dingen, in ausserwesentlichen sehr liberal, und von dem, was man Pedanterie nennt, überall weit entfernt, so groß seine Liebe zur Ordnung, seine Pünktlichkeit und Genauigkeit war. Bey seiner Strenge gegen andere setzte er indessen die apostolischen Worte: „Die Liebe ist langmüthig und milde," und besonders das Wort: „die Liebe hoffet alles (bessere)" 1 Cor. 13, 4. 7. nicht aus den Augen.

Seine Lebhaftigkeit, die durch Kränklichkeit erhöhte

Reizbarkeit seines Temperaments, und der Druck seines Geistes durch körperliche Beschwerden und Leiden, erschwerte ihm die inneren sittlichen Kämpfe sehr, aber er wurde in diesen Kämpfen nicht müde, und errang, aller Schwierigkeiten ungeachtet, durch Beharrlichkeit manchen schönen und bleibenden Sieg der Selbstbeherrschung. Auch eine große Aengstlichkeit, die zu tief bey ihm eingewurzelt war, als daß er sie ganz hätte besiegen können, vermochte er doch in vielen Fällen und im Allgemeinen bis auf einen gewissen Grad durch Lebendigkeit und Festigkeit seines Vertrauens auf Gott zu überwinden.

Demuth und Bescheidenheit war ihm in hohem Grade eigen. Von Demuth vor Gott war sein Innerstes durchdrungen; davon zeugt auch das unter seinen Papieren gefundene Blatt mit der Strophe:

Wer mir einst den Nachruf hält,
Sag es noch bey meinem Grabe:
Daß ich auf der weiten Welt
Nichts von mir zu rühmen habe,
Und nur auf Barmherzigkeit
Hoff in Zeit und Ewigkeit.

So ernstlich er strebte, das wirklich zu seyn und zu leisten, was er nach den Forderungen, die er an sich selbst machte, seyn und leisten sollte, und so wohlthuend und ermunternd auch, bey seiner Neigung zum Mißtrauen gegen sich selbst und seine Kräfte, für ihn eine gerechte Anerkennung seines Werths von andern war, so haßte er doch nichts so sehr, als Lobsprüche und Schmeicheleyen: die eitle Begierde zu scheinen und zu glänzen, war ihm ganz fremd. Weit entfernt von Selbsterhebung schätzte er die Verdienste, die Talente, die Gelehrsamkeit, die wissenschaftlichen Bestrebungen, die Bemühungen anderer, Segen zu stiften und zu verbreiten, wahrhaft hoch,

und beschämte oft andere durch Aeußerungen, die zwar allerdings von einer zu großen Bescheidenheit zeugten, aber nie mit seiner Ueberzeugung und seinem inneren Gefühl im Widerspruch stunden. Andere hervorzuziehen und zu heben, machte er sich oft zur wahren Angelegenheit. Nicht selten fragte er andere bescheiden um ihr Urtheil, oder um ihre Ansicht über Gegenstände, über welche er selbst tief nachgedacht hatte, und ein weit sachkundigeres Urtheil zu fällen im Stande war. Doch gieng seine Bescheidenheit nie so weit, daß er eine Ueberzeugung aufgeopfert, oder sich gescheut hätte, da wo er es für Pflicht hielt, seine mit fremden Ansichten streitende Ueberzeugung kräftig und nachdrücklich auszusprechen.

In den männlichen Ernst seines Charakters und seine oft bis zur ängstlichen Umsicht gehende Bedachtsamkeit mischte sich auf eine liebliche Art etwas Kindliches, das sich durch Unbefangenheit und Offenheit aussprach, besonders aber in den Aeußernngen von Wohlwollen, Liebe und Dankbarkeit hervortrat.

So wenig es seine Sache war, sich in Dinge, die seinem Beruf fremd waren, mit einer vielgeschäftigen Thätigkeit einzumischen, so sehr es ihm vielmehr Pflicht und Nothwendigkeit gebot, sich innerhalb der Grenzen seines Wirkungskreises zu halten, so rege und lebendig war doch seine Theilnahme an allem, was das Reich Gottes und Christi, das Reich der Wissenschaft, das Heil der Menschheit und das Wohl des Vaterlandes berührte. Er lebte mit der Welt fort, und seiner Aufmerksamkeit entgieng nichts, was von einiger Wichtigkeit war, wenn ihn gleich Neigung und Kränklichkeit von unmittelbaren Berührungen mit der Aussenwelt entfernter hielt.

In die schönen Hoffnungen auf einen herrlichen Zustand der europäischen Länder und Völker, die nach dem

Sturz der Napoleonischen Herrschaft mit triumphirendem Geschrey verkündet wurden, stimmte er nie ein: er glaubte, die Menschen seyen im Besserwerden noch zu weit zurück, als daß eine so schnelle und durchgreifende Umwandlung ihres äußeren Zustandes in das Bessere zu hoffen wäre.

Seine liebste und angenehmste ausserordentliche Erholungen waren einige Reisen in die Schweiz, welche er in den lezten Jahrzehenden seines Lebens machte: mit recht gemüthlicher Sorgfalt entwarf er jedesmal vorher den Reiseplan, und machte sich durch Reisebeschreibungen mit den Gegenden, durch welche ihn der Weg führte, bekannt.

Unter seine gewöhnlichen und täglichen Erholungen gehörte besonders das Clavierspielen, wodurch er oft mitten unter den ernstesten Arbeiten auf einige Augenblicke den Geist anfrischte und erheiterte: spät noch lernte er das Choralspielen, und verschafte sich wegen seines üblen Gehörs einen lauttönenden Flügel, der selten einen Tag ungebraucht blieb.

Mit inniger Liebe und Zärtlichkeit hieng er an dem Kreise seiner Familie, und vorzüglich an seiner Gattin und seinen Kindern, unter welchen drey, die ihm jene aus einer früheren Ehe zugeführt hatte *), seinem Herzen

*) Seine Gattin war die noch lebende Frau Christiane Friederike, geb. Hoffmann, Wittwe des im Jahr 1784. gestorbenen Herrn Christian Gottfried Hoffmann, ausserordentlichen Professors der Rechte und Hofgerichts-Assessors, mit welcher er den 8ten August 1785. getraut wurde. Die Kinder aus der ersten Ehe sind: 1) Herr M. Christian Daniel Friederich Hoffmann, jezt Pfarrer in Deizisau. 2) Louise, erste Gattin des Herrn Friederich Carl Fulda, Professors der Kameralwissenschaften in Tübingen, gest. 1806. 3) Frau Friederike, Gattin des Herrn Prälaten M. Johann Friederich von Märklin in Heilbronn.

eben so theuer und werth waren, als seine eigenen. Er sorgte, er wachte, er flehte zu Gott für das innere und äußere Wohl seiner Lieben; und, ungeachtet ihm ihre Bildung für das Höhere und Ewige die wichtigste Angelegenheit war, so war doch zugleich der kleinste Umstand, der auf ihr äußeres Wohlbefinden Einfluß hatte, das kleinste Bedürfniß, das er bey ihnen wahrzunehmen glaubte, die unbedeutendste Unpäßlichkeit Gegenstand seiner liebevollsten Aufmerksamkeit und Thätigkeit.

Tiefe Wunden schlug seinem Herzen der Verlust von 4 Kindern. Mit einem schon im ersten Lebensjahre in das Grab sinkenden Söhnchen welkten liebliche Hoffnungen des Vaters dahin. (1791). — Mit unbeschreiblicher Wehmuth blickte er im Jahr 1806. auf die Gruft der innig geliebten, zart organisirten und feinfühlenden, mit trefflichen Anlagen des Geistes und Herzens ausgerüsteten Stieftochter Louise hin, deren früher Tod das Band einer glücklichen Ehe schon im 7ten Jahre zerris. Aber noch schwerere Prüfungen warteten seiner. Sein einziger leiblicher Sohn, Friedrich August wurde in seinem 17ten Lebensjahr (im Jahr 1808.) unerwartet schnell durch ein Nervenfieber, das anfangs unbedeutend schien, und erst in den 2 lezten Tagen mit seiner furchtbaren Gewalt hervortrat, hinweggerafft. Dieser, unter der sorgfältigsten Leitung und Aufsicht des Vaters herangewachsene Sohn war sichtbar in die väterlichen Fußtapfen eingetreten, und versprach einst als denkender Kopf, als gründlicher Gelehrter, als Mann von ernstem, festem Charakter und tief religiösem Sinn eine Zierde der vaterländischen Kirche zu werden. Der Vater konnte hoffen, in ihm fortzuleben, wie nur irgend ein Vater hoffen kann, in seinem Sohne sein Leben und Wirken für die Erde auch nach dem Tode zu verlängern. Bey der gelassensten Ergebung,

womit er diesen Verlust trug, und bey der lebendigsten Ueberzeugung von dem hohen, ewig herrlichen Gewinn, der aus demselben hervorgehen werde, fühlte er den Schmerz der Trennung so tief, daß er ihn selbst mit dem Ausdruck beschrieb: „seine Empfindung sey keine andere, als wie wenn man ihm buchstäblich ein Stück vom Herzen hinweggerissen hätte.“ Er vertauschte auch sogleich das Arbeitszimmer, in welchem dieser Sohn alle Tage neben ihm und vor seinen Augen gearbeitet hatte, mit einem andern, um nicht zu tief in Wehmuth zu versinken, und dadurch selbst in seinen Berufsgeschäften gestört zu werden. Acht Jahre nachher, im Anfang des Jahrs 1816. entrieß ihm gleichfalls ein nervöses Fieber sein zweites leibliches Kind, seine mit Herrn D. Steudel, Professor der Theologie in Tübingen, verheurathete, durch stille Vorzüge und eine liebenswürdige Bescheidenheit ausgezeichnete Tochter Charlotte Heinrike, die 4 1/2 Jahre vor ihrem Tod durch die Versetzung ihres Gatten von Canstatt, wo er nur 2 Jahre mit ihr verlebte, nach Tübingen, ihm wieder nahe gerückt worden war, und ihn bereits durch 3 Enkel erfreut hatte. Zwey dieser Enkel folgten, ergriffen von der Krankheit der Mutter, dieser in kurzer Zeit nach, — und so blieb ihm von leiblichen Nachkommen eine einzige noch lebende Enkelin, die den Namen der Mutter Charlotte trägt, übrig.

Im Frühling des nämlichen Jahres 1816. hatte er die schwerste Probe der Ergebung zu bestehen, da eine lange anhaltende, mehrmals bis zur tödtlichen Schwäche steigende Krankheit seiner geliebten Gattin ihn mit dem empfindlichsten Verlust bedrohte. Im Laufe von 31 Jahren hatte die Verbindung mit dieser treuen Lebensgefährtin eine immer schönere und höhere Bedeutung, und durch manchfache frohe und traurige Erfahrungen eine verstärkte

Innigkeit gewonnen. Mit jedem Tage war ihm der Umgang, der Rath und die Hülfe der sich ihm ganz hingebenden Gattin unentbehrlicher geworden. Kaum konnte man sich denken, daß es ihm nur möglich seyn werde, geschieden von dieser unzertrennlichen Begleiterin seiner Laufbahn, verlassen von der unermüdeten Pflegerin in so manchen kranken Tagen, das Leben zu ertragen. Und siehe — während er mit beynahe entschiedener Gewißheit, aber auch mit standhafter Fassung den Augenblick der schmerzlichsten Trennung erwartete, genaß sie wie durch ein Wunder; ihre tief gesunkenen Kräfte hoben sich allmählich wieder, und unter den Empfindungen des gerührtesten Dankes gegen den, der auch vom Tode erretten kann, setzte sie die treue Sorge für den Gatten noch 5 Jahre lang bis auf seinen lezten Augenblick fort.

Die herrlichste Frucht des Christenthums — die gewisse und lebendige Hoffnung einer besseren Welt — war auch die Frucht der Beschäftigung seines Geistes und Herzens mit der christlichen Lehre, sie war ihm eine heilig frohe Hoffnung, die durch ihren mächtigen Einfluß auf seine Veredlung, Erhebung, Erheiterung und Beruhigung ihre volle Kraft an ihm bewährte. „Zu ergreifen das ewige Leben," war ihm hienieden höchstes Ziel des Strebens. Unter dem Druck körperlicher Leiden, unter beengenden Gefühlen irdischer Schwachheit, unter empfindlichen Trennungsschmerzen stieg diese Hoffnung oft bis zum lebhaften Sehnen nach der höheren Heimath. Aber ungeachtet die mit zunehmendem Alter steigenden Beschwerden des Körpers ihm einige Beschränkungen seines Geschäftskreises nothwendig, und noch größere Erleichterungen, welche er sich jedoch nicht schaffen wollte, wünschenswerth machten, so war er dennoch in den lezten Jahren seines Lebens auf's neue von einem regen Eifer beseelt, in seinem

Hauptberuf nach Kräften zu wirken, so lange es Tag für ihn war. Und dazu fand er auch in äußeren Umständen eben so viele Ermunterung, als in irgend einem Zeitpunkt seines akademischen Lehramts. Noch in den letzten 14 Monaten lebte er in seinem Hörsaal, ob er gleich nach dem ersten apoplektischen Anfall, der ihn im September des Jahrs 1820. getroffen hatte, ihn nicht mehr oft betreten konnte. Mit Ungeduld erwartete er nach einer halbjährigen Erholung von jenem Anfall die ärztliche Erlaubniß zur Wiedereröffnung seiner Vorlesungen; und gegen seine frühere Gewohnheit traute er sich selbst mehr zu, als der Arzt ihm gestatten zu dürfen glaubte. — Bereits hatte er auch alle Vorbereitungen zum Anfang neuer Vorlesungen im Winterhalbjahr 1821—1822 gemacht, als er unvermuthet, kaum einige Augenblicke, nachdem ihn seine Gattin verlassen hatte, in den Arbeitsstuhl dahinsank, getroffen von einem heftigen Schlag, der eine so gewaltsame Zerstörung in seinem Gehirn (wie es sich bey der Oeffnung des Leichnams auf eine merkwürdige Art zeigte) anrichtete, daß seine Lebenskraft nach 34 Stunden, in welchen er alles Gehörs, und bald auch aller Besinnung beraubt war, am 24. November Morgens früh zwischen 2 und 3 Uhr erlosch. So trat vom irdischen Schauplatz der Thätigkeit der Mensch, der Christ, der Lehrer ab, dessen Wirken mehr inneren Gehalt, als äußeren Umfang hatte, mehr eindringend und kräftig, als vielumfassend und weit ausgedehnt war, und dessen geistige Aussaat unter dem allwirksamen Einfluß dessen, der zu allem Pflanzen und Begießen das Gedeihen giebt, noch in der nahen und fernen Zukunft manche bleibende Frucht bringen wird. Innig wohlthuend, mächtig erhebend ist beym Rückblick auf das irdische Leben und Wirken des Abgeschiedenen der Aufblick zu der Welt, in welcher der Voll=

endete sich nun der Erfüllung seiner reinsten und geistigsten Hoffnungen freuen darf, in welcher sein Durst nach Wahrheit und Erkenntniß gestillt, sein Sehnen nach Heiligkeit befriediget wird, in welcher die herrlichsten Anschauungen und Genüsse sein für alles Gute, Schöne und Erhabene so empfängliches Gemüth mit der reichsten Wonne überströmen, in welchem sein Drang nach freyem ungestörtem Wirken für die heiligen Zwecke Gottes und Christi nicht mehr gehemmt ist, wo er auf dem Schauplatze überirrdischer Thätigkeit, unter himmlischen Umgebungen den Lohn seiner irrdischen Mühen und Anstrengungen, seiner Liebe und seines Wohlwollens, den Segen seiner heißesten Wünsche und Gebete erndten wird.

Verzeichniß der Schriften des Verewigten.

Dissert. theol. (praes. D. et Prof. Theol. ord. Uhland) in qua argumentum dogmatis de satisfactione Christi ex loco 1 Cor. XV. 17. 18. petitum enucleatur. Tub. 1780. 4.

Observationes dogmatico-exegeticae ad loca quaedam N. T. graviores. Ibid. 782. 8.

Commentatio in locum Joh. X. 35. 36. Ibid. 782.

Vermischte Versuche, theol. kritisch-philosophischen Inhalts. Leipzig 785. 8.

Diss. inauguralis philos.-histor. de Theismo Thaleti Milesio abjudicando. Tub. 785. 4.

Fragmentarische Beyträge zur Bestimmung und Deduktion des Begriffs und Grundsatzes der Causalität und zur Grundlegung der natürlichen Theologie, in Beziehung auf die kantische Philosophie. Leipzig 788. 8.

Commentatio, in qua symbolica ecclesiae nostrae de Deitate Christi sententia probatur et vindicatur. Gotting. 788. 8.

Briefe über den moralischen Erkenntnißgrund der Religion überhaupt, und besonders in Beziehung auf die kantische Philosophie. Tübingen 789. 8.

Beiträge zur christlichen Dogmatik und Moral, und zur Geschichte derselben. Ebend. 792. 8.

Observationes quaedam ad comparandam kantianam disciplinam cum christiana disciplina pertinentes Diss. inaug. theol. Ibid. 792. 8.

Huldigungspredigt den 9. April 1794, in Tübingen, gehalten. Ebend. 794. 8.

Beiträge zu dem Magazin für christliche Dogmatik und Moral, deren Geschichte und Anwendung im Vortrag der Religion. Ebend. 796 bis 812. das zuerst von ihm, dann vom Jahr 1803 an von Herrn Director und Prälat Süskind herausgegeben wurde.

ochenpredigten, nebst einer Sonntagspredigt. Tüb. 797. 8.

vey Confirmations-Predigten. Ebend. 797. 8.

rogr. **Nonnulla** ad quaestionem de tempore, quo Pauli ad **Romanos** epistola scripta sit, pertinentia. Ibid. 798. 4.

'rogr. **Symbolarum** ad illustranda nonnulla ex iis N. T. locis quae de *παρουσιᾳ* Christi agunt. Part. I. 1800. part. II. 803. part. III. 808. part. IV. 1812.

)issert. *Annotationes* ad loca quaedam epistolae Pauli ad **Romanos**. Ibid, 801. 4.

Progr. **Annotationes** ad locum Pauli Apostoli 1 Thess. IV. 16. sq. coll. cum Apocal. XX. Ibid. 802. 4.

Dissert. **Annotationes** ad loca quaedam epistolae Pauli ad **Ephesios**. Ibid. 803. 4.

Progr. **Annotationes** ad locum Gal. III. 16. Ibid 804. 4.

Predigt über Matth. 22, 1—14. im Jahr 1808 gehalten. Ebendaselbst 808.

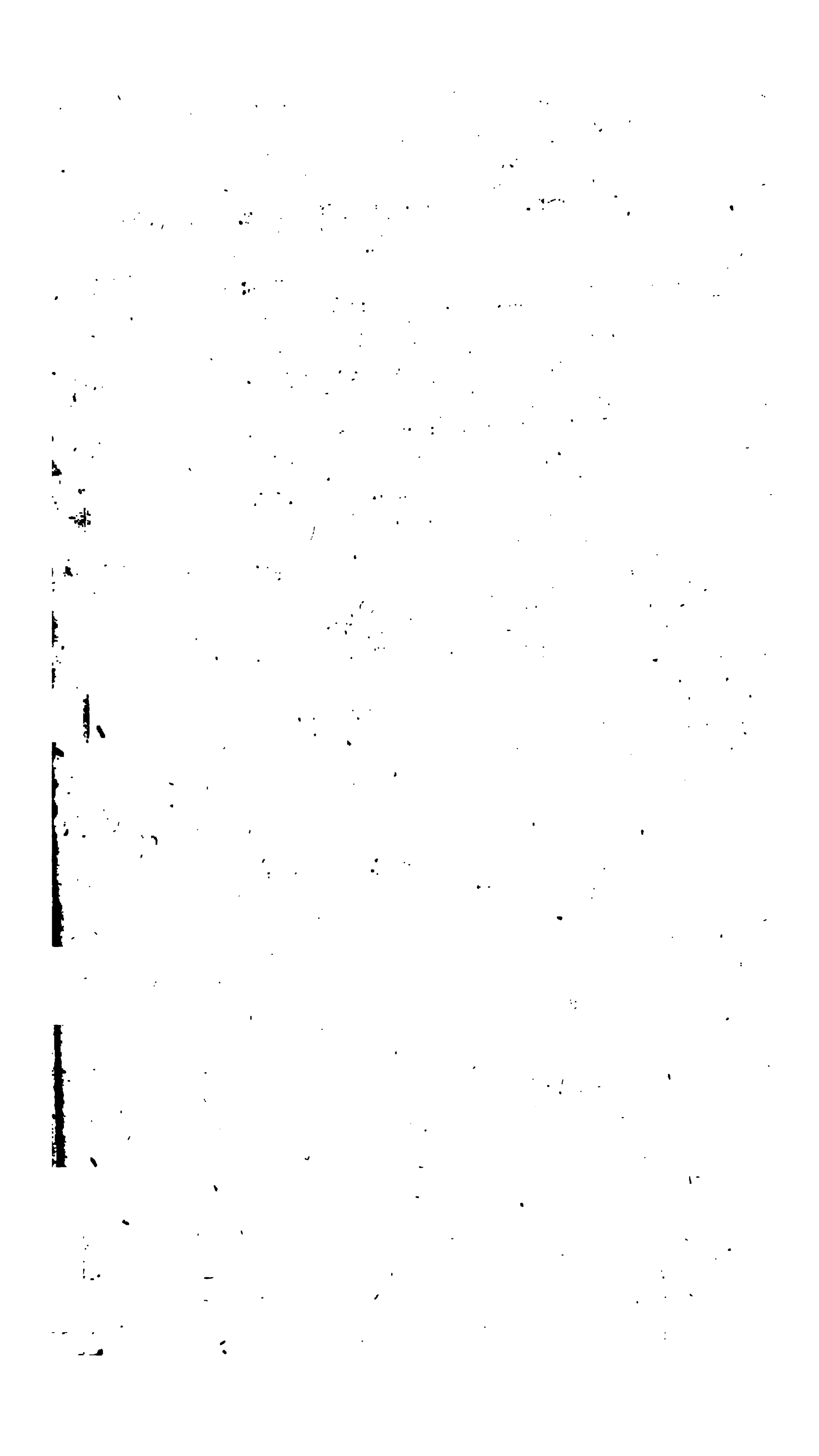
Progr. **Observationes** ad epist. ad Colossenses pertinentes, part. I. 814. part. II. 815.

Progr. **Annotationes** ad verba Apostoli Pauli: *το οικητηριον ἡμων, το εξ οὐρανου.* 2 Cor. 5, 2. 817.

Recensionen in d. Tüb. gel. Anz., in der Oberdeutsch. Litteraturzeitung, in Paulus Bibliothek von Anzeigen und Auszügen kleiner Schriften, in Stäudlins theol. Bibl.

Ein paar Beiträge zu Eberhards philos. Magazin.

Ein Beitrag zu Paulus Memorabilien, St. II.



Vorlesungen
über
den Brief Pauli an die Römer.

Erstes Kapitel.

Vers 1—7.

V. 1. **Paulus, ein Diener Jesu Christi, ein berufener Apostel, ausgewählt zur Verkündigung des Evangeliums Gottes, V. 2. [des Evangeliums, welches er vorher verheißen hatte durch seine Propheten in den heiligen Schriften, V. 3. des Evangeliums von seinem Sohn (der von den Nachkommen Davids herstammt seiner Menschheit nach, V. 4. der nach seiner göttlichen Natur für Gottes Sohn kräftig erklärt wurde, von der Auferstehung vom Tod an) des Evangeliums von seinem Sohn, Jesu Christo unserem Herrn, V. 5. durch welchen wir empfangen haben Gnaden-Gaben und das Apostelamt, um den Gehorsam gegen das Evangelium zu befördern, unter allen Heiden, zu seiner Ehre, V. 6. unter welchen auch ihr seyd, die ihr von Jesus Christus berufen seyd], V. 7. Paulus — grüßt alle Geliebte Gottes und berufene Mitglieder der göttlichen Gemeinde, die in Rom sind: Gnade sey euch und Heil von Gott, unserem Vater und dem Herrn Jesu Christo.**

In V. 1—7. ist der Eingang und Gruß enthalten. Das Wort *ἐυαγγελιον* V. 1. gab dem Apostel Anlaß zu der Parenthese V. 2—6. und in derselben enthalten die Worte *τυ γενομενυ* bis *νεκρων* V. 3. 4. eine neue Parenthese. Beyspiele von Parenthesen dieser Art, d. h. solcher, nach deren En=

digung ein Theil des abgebrochenen Satzes nicht wiederholt wird, finden sich in Haabs hebr. griech. Grammatik §. 98. S. 265 ff.

Paulus beschreibt sich zuerst als einen Apostel Jesu Christi, und erinnert an die hohe Würde dieses Amts; daher bemerkt er, es sey eine solche Lehre, deren Offenbarung Gott schon durch ältere Boten habe verkündigen lassen, deren Hauptgegenstand Jesus Christus der Sohn Gottes sey; er macht darauf aufmerksam, daß er nicht blos für Juden, sondern für alle Völker zum Apostel bestimmt sey.

V. 1. „*Ego* Paulus, delectus ad promulgandum evangelium Dei de Jesu Christo, per quem *obtinui* dona et munus apostoli, ut exsisteret obsequium in evangelium ad honorem ejus inter omnes gentes, in quarum numero *estis* etiam *vos*, omnibus qui Romae sunt, christianis salutem *dico*.“ Storr opusc. Vol. II. p. 222. not. 113. cf. Philem. v. 1. Gal. I, 1. 2.

δουλος, nicht blos Diener Christi, im weiteren Sinne, wie Eph. 6, 6., wie es alle Christen seyn können, nicht in Rücksicht auf die Abhängigkeit aller Christen von Christo, sondern in dem besonderen Sinne, wie die Propheten des A. T. Diener Gottes genannt werden; ein solcher, der einen besondern Auftrag Gottes auszurichten hat. Richt. 2, 8. 2 Mos. 14, 31. 4 Mos. 12, 7. Off. Joh. 15, 3. 10, 7. ein Diener Jesu Christi; Phil. 1, 1.; Gal. 1, 10. Doch ist *δουλος* von weiterem Umfang als *αποςολος*; Paulus hätte *δουλος χριςου* auch in diesem Sinne seyn können, ohne zugleich auch *αποςολος* zu seyn; *δουλος* ist genus, *αποςολος* species.

κλητος αποςολος, berufen als Apostel, zum Apostel; ein von Gott oder Christo außerordentlich gewählter Apostel, der die Bestimmung hatte, das Evangelium auszubreiten, und der die Geistes-Gaben in einem vorzüglichen Grade besaß, wodurch er sich als Apostel vor andern Lehrern des Christenthums auszeichnete. Ein Gegensatz gegen einige falsche, judaizirende Lehrer, welche den Apostel Paulus den andern Aposteln nachsetzten. Gal. 1, 1.; Coloss. 1, 1.

ἀφωρισμενος, ausgesondert aus den Uebrigen, erwählt, bestimmt von Gott, das Evangelium zu predigen. Oder: dem, seiner apostolischen Bestimmung gemäß, Gott den Auftrag ertheilt hat. Apost. Gesch. 13, 2. Gal. 1, 15. Apost. Gesch. 26, 17.

ἐυαγγελιον, nicht die Christliche Lehre selbst, sondern die Ausbreitung und Verkündigung derselben. 2 Cor. 2, 12. 1 Cor. 9, 14. 18.; 1 Theß. 1, 5.

Θεȣ, dessen Urheber Gott ist. 1 Theß. 2, 2. 9.

V. 2. ὁ προεπηγγειλατο, hieher gehören alle die Stellen der Propheten, wo von dem Reich des Messias und der Ausbreitung seiner Lehre unter die Heiden die Rede ist. Es war der Hauptinhalt des Evangeliums, die Erscheinung, das Leiden und der Tod Christi, aber auch das namentlich vorausgesagt, daß die Lehre Jesu unter allen Völkern bekannt gemacht werden solle. Gott hatte verkündigen lassen, daß der Messias nicht blos der Retter seiner Nation, sondern auch der Lehrer und Retter der Heiden werden solle. Jes. 52, 15; 53, 11. Daraus folgt, daß diese Lehre sehr wichtig seyn müße, und daß die Juden sie annehmen müßen, denn sonst könnten sie, ohne inconsequent zu seyn, ihren Propheten nicht glauben.

V. 3. περι τȣ ὑιȣ ἀυτȣ, muß mit ἐυαγγελιον V. 1. verbunden werden; diese Lehre hat zum Hauptgegenstand Jesum, den Sohn Gottes.

κατα σαρκα, σαρξ bezeichnet die menschliche Natur, verbunden mit dem Begriff der Schwachheit, welche allen Menschen auf dieser Erde gemeinschaftlich ist. Andere verstehen die Erniedrigung der menschlichen Natur Christi; aber die Abstammung von David gehört eben so gut zu dem Stand der Erhöhung, als zu dem der Erniedrigung Christi. 2 Tim. 2, 8. Offenb. Joh. 5, 5; Luc. 1, 32 f.

V. 4. κατα πνευμα ἁγιωσυνης muß ein Gegensatz von κατα σαρκα seyn, daher nicht: nach seinem herrlichen Zustande, sondern nach seiner höheren göttlichen Natur, nach welcher Christus nicht von David abstammte. In Rücksicht auf

seine geistige, höchstverehrungswürdige, göttliche Natur. Röm. 9, 5. πνευμα wird sonst als concretum gebraucht, Joh. 4, 24. von Gott, 1 Cor. 15, 45. von Christo; hier als abstractum, im Gegensatz gegen σαρξ. Paulus hätte πνευμα allein gebrauchen können; aber er setzt άγιωσυνη dazu, das sonst die Majestät Gottes bezeichnet. Psalm 96, 6.; 97, 12. und קדש bezeichnet die Unvergleichbarkeit Gottes. Daher hier: in Beziehung auf seine unvergleichbare göttliche Natur ist er der Sohn Gottes. Wäre σαρξ der Leib Christi, so wäre πνευμα die Seele Christi. Andere übersetzen: durch den heil. Geist. Joh. 16, 14.; 15, 26.; 1 Tim. 3, 16.; wobey κατα per heißt. 1 Cor. 12, 8.

ὁρισθεντος, ὁριζειν, festsetzen, daß etwas, oder daß Jemand etwas, in Zukunft, seyn soll. Paulus kann aber nicht sagen, Christus sey erst ἐξ ἀναςασεως νεκρων zum υἱος θεȣ geworden. Daher muß es heißen: erklären, wobey nicht blos eine wörtliche, sondern eine thätige Erklärung verstanden wird. Nach dem hebr. griechischen Sprachgebrauch ist es sehr gewöhnlich, von einem, der zu etwas erklärt worden ist, zu sagen, er sey dazu gemacht worden. Storr Obs. p. 14.

Er ist für den Sohn Gottes erklärt worden; ἐν δυναμει, adverbialiter, auf eine kräftige wirksame Art, oder adjective als Zusatz zu υἱος θεȣ, er ist erklärt worden für den sehr mächtigen Sohn Gottes.

ἐξ ἀναςασεως. Nach seiner Auferstehung wurde er für den wirklich zu Gottes Rechten sitzenden und herrschenden Sohn Gottes erklärt, s. Storr, Br. an die Hebr. S. 10. ἐξ seit, von der Auferstehung an. Uebersetzt man: durch, so ist diese Erklärung auch in der ersten enthalten. Es liegt darinn: 1) er ist durch seine Auferstehung für den Sohn Gottes erklärt worden; 2) er ist durch eine ganze Reihe von außerordentlichen Thatsachen, die auf seine Auferstehung folgten, als der Sohn Gottes beglaubigt worden. Auch alle Wunder, welche die Apostel zu seiner Ehre verrichteten, waren eben so viele Beweise für die Herrlichkeit Jesu Christi. Also: In Rücksicht auf seine göttliche Natur, oder sofern das πνευμα άγιωσυνης

in ihm ist, ist er der Sohn Gottes; und eben das, daß er der Sohn Gottes ist, ist offenbar bestätigt worden durch seine Auferstehung (Apost. Gesch. 17, 31.) und durch das, was darauf erfolgte.

V. 5. ἐλαβομεν, plural. statt singul. vergl. Coloss. 4, 3. mit Eph. 6, 19. 20.

χαριν και ἀποϛολην, nach Einigen ein ἐν δια δυοιν, die unverdiente Wohlthat des Apostelamts; oder: mir ist von ihm die unverdiente Wohlthat erwiesen worden, daß ich zum Apostel erwählt wurde. Besser: sowohl andere besondere Wohlthaten, als auch namentlich das Apostelamt. Gal. 2, 9. Eph. 3, 2. 7. 8. χαρις bezeichnet die außerordentlichen göttlichen Gaben, durch welche der Apostel zur rechten Verwaltung seines Apostelamts tüchtig gemacht wurde. Oder: außerordentliche Beweise der göttlichen Liebe, und namentlich das Apostelamt.

ἐις ὑπακοην, nehmlich ἐις το γενεσθαι... ut existeret obsequium. Eph. 4, 13. Der Zweck des apostolischen Lehramts sey, unter allen Völkern Gehorsam gegen das Evangelium und die Ehre Jesu zu befördern.

πιϛις, der Gegenstand des Glaubens, die Lehre des Evangeliums, Apost. Gesch. 6, 7.; Gal. 1, 23. 1 Petr. 1, 22. (ὑπακοη της ἀληθειας). Sollte πιϛις die gewöhnliche Bedeutung behalten (nach Morus), so hieße es: der Gehorsam, der im Glauben besteht; obsequium, quod inest in fide; die ehrerbietige Unterwerfung unter Gottes Weisheit und Wahrhaftigkeit, welche besteht im Glauben an sein Evangelium. Der Sinn wäre aber derselbe.

ἐν πασι Paulus erinnert bey jeder Gelegenheit daran, daß die Anstalt des Christenthums einen universellen Zweck habe, im Gegensatz gegen die beschränkte jüdische Religion.

ὑπερ deutet den Zweck an Joh. 11, 4. zur Ehre Christi; es kann mit ὑπακοην verbunden werden. Jesus Christus wird verherrlicht durch die Annahme des Evangeliums; seine unvergleichbare Größe und Liebe, sein eigenthümliches Verhältniß gegen das Menschen-Geschlecht ist ja auch Gegenstand des

Evangeliums. Wer es annimmt, erkennt Jesum als seinen Herrn.

V. 6. Unter welchen auch ihr seyd, berufen von Jesu Christo; κλητοι, eingeladen, aufgefordert zur Theilnahme an der Seligkeit der Bürger seines Reiches. Damit ist aber eine Aufforderung zum Streben nach Heiligkeit genau verbunden. Zuweilen ist das Letzte, zuweilen das Ganze mehr berücksichtigt. 1 Petr. 2, 9.; 1 Thessal. 2, 12. In engerem Sinne heißen κλητοι die, welche nicht nur aufgefordert wurden, Christen zu werden, sondern diese Aufforderung auch wirklich annahmen.

καλεισθαι vom Israelit. Volk. Jes. 41, 9.

V. 7. ἀγαπητοις θεȣ, die von Gott geliebt wurden, besondere Wohlthaten von ihm erhielten, d. h. Christen.

κλητοις ἁγιοις, die berufen sind, ἁγιοι ein Gott geweihtes Volk zu seyn. κλητος s. V. 6. ἁγιοι, nicht gerade heilige, sondern, die zum Volk Gottes gehören, zu einer Gesellschaft, die dazu bestimmt ist, Gott und Christum zu verehren, aber auch seine besondere Wohlthaten zu genießen, als ἀγαπητοι θεȣ. Man kann κλητοις ἁγιοις durch ein Komma absondern, oder zusammenlesen.

ἐιρηνη, Wohl, Heil, salus, Folge der χαρις.

V. 8—16. Paulus äußert, wie im Anfang beynahe aller Briefe, seine dankbare Freude darüber, daß die Römer durch Gottes Güte Christen geworden seyen, er lobt die römischen Christen, und bezeugt seine Sehnsucht, sie zu sehen. Es diente zur Ermunterung, im Guten fortzufahren, wenn Paulus hier und sonst das Gute rühmte, das er von den Gemeinden hörte.

V. 8. Zuvörderst danke ich meinem Gott durch Jesum Christum, eurer Aller wegen, weil euer Glaube überall gerühmt wird.

πρωτον, vor allen Dingen.

Τῳ θεῳ μȣ, so viel als: den ich verehre V. 9. oder auch: der mein sehr großer Wohlthäter ist.

δια ἰησȣ χριςȣ so viel als ἐν χριςῳ. Jesus hat es be-

wirkt, daß ich Gott für euren Glauben danken kann, denn Er hat es bewirkt, daß ihr zum Glauben gebracht worden seyd. „Christen sollen ein Lob Gottes durch Jesum darbringen, also als Christen, und eben für die Wohlthaten des Christenthums.“ Storr, Br. an die Hebr. bey Hebr. 13, 15. Andere verbinden die Worte δια Ι. Χ. mit τῳ Θεῳ μȣ.

ὁτι ἡ πιςις... Hier muß vorzüglich das antecedens, das in dem consequens enthalten ist, gedacht werden. Paulus dankt dafür, daß sie zum Glauben an das Evangelium gekommen seyen, aber auch dafür, daß ihr Glaube eine so allgemeine Aufmerksamkeit errege, πιςις, Glaube an Christum überhaupt, an seine Lehre, als von Gott kommend.

ἐν ὁλῳ τῳ κοσμῳ, nach populärem Sprachgebrauch; überall, weit und breit ist es bekannt, daß ihr an das Christenthum glaubet. Coloss. 1, 6. 23. Joh. 12, 19.

V. 9. 10. Denn Gott, dem ich diene mit meinem Geist (von ganzem Herzen) in Rücksicht auf die Verkündigung des Evangeliums von seinem Sohn, ist mein Zeuge, daß ich ohne Unterlaß an euch denke, und immer in meinem Gebet bitte, daß es mir doch einmal nach dem Willen Gottes gelingen möchte, zu euch zu kommen.

γαρ, denn ich kann aufs feyerlichste versichern, daß ich euch herzlich liebe, denn Gott ist mein Zeuge, daß ich recht oft mit Liebe an euch denke, und für euch bete, und daß ich auch sehnlich wünsche, euch zu sehen.

λατρευω, dem ich diene durch die Verkündigung des Evangeliums, oder: in Rücksicht auf die Verkündigung des Evangeliums. λατρευειν wird von Priestern gebraucht, und Paulus vergleicht Röm. 15, 16. sein Amt mit dem Amt eines Priesters. Koppe: quem toto animo meo veneror secundum doctrinae J. C. praecepta, aut vi promissorum divinorum, quae continet doctrina J. C. vgl. 2 Tim. 1, 3. Der Zusammenhang scheint aber doch der ersteren Erklärung günstiger zu seyn (V. 11. 15.).

ἐν τῳ πνευματι, so viel als ἐν καρδιᾳ, ἐκ καρδιας, (Eph. 5, 19.), von ganzem Herzen thue ich das, was ich nach dem

Auftrag Gottes thun soll. Deßwegen nehme ich Theil an eurem Glauben an das Evangelium: die Zwecke, die Gott durch mich erreichen will, mache ich auch zu meinen eigenen Zwecken, ich diene Gott mit freudiger Willigkeit, weil ich das Evangelium selbst hochschätze, und weil ich wünsche, daß auch Andere durch das Evangelium beseeligt werden möchten.

τȣ υἱȣ, vergl. V. 3.

ὡς für *ὅτι*.

ἀδιαλειπτως nach dem populären Sprachgebrauch: stets, immer.

V. 10. *ἠδη ποτε* endlich einmal Phil. 4, 10.

ἐνοδȣσθαι, 1) prospero itinere uti; 2) universe, prospero successu uti, felicem esse (הצליח) 2 Maccab. 10, 7. (wo *ἐνοδȣσθαι* auch mit dem Infinitiv verbunden ist), daß ich so glücklich seyn möge, daß es mir gelingen möge, oder: daß ich glücklich zu euch kommen möge. Vergl. Röm. 15, 32.

ἐν τῳ θελημαστι, secundum voluntatem Dei, volente Deo, Hebr. 4, 11.; 10, 10.; Luc. 1, 8. B. Esther 1, 12. 1 Tim. 1, 18. (Kypke).

V. 11. Denn es verlangt mich, euch zu sehen, um euch eine geistige Gabe mittheilen zu können, damit ihr gestärkt werdet.

χαρισμα, es wäre möglich, daß Paulus außerordentliche Geistesgaben darunter verstände, welche blos durch einen Apostel mitgetheilt werden konnten. Es ist aber nicht nothwendig, dieß anzunehmen, sondern man kann auch jede auf den Geist sich beziehende Wohlthat darunter verstehen. Röm. 15, 27.; 1 Cor. 9, 11. Paulus konnte solche Wohlthaten mittheilen durch Belehrung, Ermahnung, Trost; wenn er den Christen ihre Zweifel lößte und sie in der Anwendung der christlichen Lehre weiter brachte. Doch sind außerordentliche Geistesgaben wohl nicht auszuschließen. Sie konnten, besonders durch die in die Sinne fallenden Wirkungen, die Christen in ihrem Glauben stärken. 1 Cor. 12, 8 ff. Storr Opusc. Vol. I. p. 187.

V. 12. Das heißt, damit ich ermuntert werde durch

die gegenseitigen Aeußerungen eures und meines Christenglaubens.

Paulus mildert, was er V. 11. gesagt hatte. Es ist eine Feinheit, wenn er sagt, er wolle nicht nur den Römern nützen, sondern er wolle auch um seiner selbst willen zu ihnen kommen, daß er mit ihnen, mittelst ihres gemeinschaftlichen Glaubens ermuntert, gestärkt werde.

συμπαρακαλειν, ermahnen, trösten; hier beydes zusammen, ermuntern; so viel als *στηριζειν* (2 Theß. 2, 17.) ut ego inter vos, una vobiscum, recreer, erigar, confirmer per meam et vestram fidem (*ἐν ἀλληλοις* = in utrisque vgl. Grotius); bey euch, in Rom, mit euch zusammen, mit euch zugleich, ermuntert zu werden durch den gemeinschaftlichen Glauben, den euren und den meinigen, indem ich meinen Glauben, meine Religions-Erkenntniß, meine Empfindungen euch darlege, und euren Glauben ꝛc. bemerke. *συμπαρακληθηναι* wird entweder mit *ἐπιποθω* V. 11. verbunden, oder man zieht aus dem unmittelbar vorhergehenden Satz *ἐις το* herüber. Einige suppliren nach *συμπαρακληθηναι*, *ὑμας και ἐμαυτον*. Bauer (Phil. Thuc. paul. p. 78.) nimmt das Wort: *συμπαρακληθηναι* für: *παρακλησιν ἐιναι* oder *γενεσθαι*, und übersetzt, ut vos inter vos habeatis alacritatem. Besser würde übersetzt: damit es eine gemeinschaftliche Ermunterung gebe.

V. 13. **Ich kann euch aber nicht bergen, meine lieben Brüder, daß ich oft mir vorgenommen habe, zu euch zu kommen, (wiewohl ich bis jetzt daran verhindert worden bin,) um auch unter euch eine Frucht zu haben, wie unter den übrigen Heiden.**

ὀ θελω . . . eine bey Paulus gewöhnliche Uebergangsformel; wisset.

και, sed, oder quanquam.

ἐκωλυθην, durch die Betrachtung, daß seine Gegenwart an diesem oder jenem Orte nothwendig sey (15, 22.), durch allerley äußere Hindernisse, auch durch besondere Offenbarungen. (Apost. Gesch. 16, 6. 7. 9.)

καρπον, ut fructum aliquem perciperem — inter vos,

oder ex vobis (6, 21.) *Koppe*: ut ex vestra etiam fide atque virtute ipse proficerem. Die Hauptabsicht des Apostels war eigentlich, den römischen Christen einen Nutzen zu verschaffen; diesen Nutzen stellt er aber hier aus feiner Gefälligkeit von der Seite dar, von welcher er für ihn selbst Vortheil und Vergnügen war. V. 11. 12.

V. 14. 15. **Schuldner bin ich der Griechen und der Barbaren, der Weisen und der Unweisen. Ich bin daher, so weit es an mir liegt, bereit, auch euch Römern das Evangelium zu verkündigen.**

V. 14. Ich bin verpflichtet, Griechen und Barbaren, cultivirten und uncultivirten Völkern das Evangelium zu predigen. ἑλληνες, 1) geborne Griechen, 2) Alle, die mit der griechischen Sprache und Literatur bekannt sind. Im letzteren Sinn wird es wohl hier genommen, und begreift also auch die Römer in sich; denn es entspricht dem σοφοις, so fern diese den ἀνοητοις entgegengesetzt werden; und V. 16. werden die ἑλληνες auch von den Juden unterschieden, sie begreifen also auch die Römer unter sich. Also ist βαρβαρος hier das Gegentheil von σοφος, eben so viel als ἀνοητος, uncultivirt, mit der griechischen Sprache und Literatur nicht bekannt. Vergl. Coloss. 3, 11.

ὀφειλετης, verpflichtet, (Gal. 5, 3.) ihnen zu dienen, sie zu lehren; es könnte hinzugedacht werden: ἐυαγγελισασθαι V. 15. Vgl. Röm. 15, 16., Eph. 3, 8. f. Koppes Erklärung von ὀφειλετης ἑιμι: Menschen von aller Art verdanke ich viel Freude und Trost (indem ich Zeuge ihres Glaubens seyn durfte), paßt nicht zu V. 15.

V. 15. ὑτω, darum, oder, so bin ich auch bereit; quod ad me attinet, adest propensio; was mich betrifft, so ist die Bereitwilligkeit da, προθυμον für προθυμια. Oft steht das Adjectivum statt des Substantivi, 3 Macc. 5, 26.; το δυνατον. Röm. 9, 22.; το χρηϛον 2, 4. κατ᾽ ἐμε: quantum in me est, προθυμια adest. Oder: κατ᾽ ἐμε statt ἐμυ, es ist m e i n e Neigung.

V. 16. **Denn ich schäme mich nicht des Evangeliums:**

denn es ist eine Gotteskraft zur Beseeligung für Alle, die daran glauben, für Juden zuerst, aber auch für Griechen.

V. 17. Denn es wird darinn eine göttliche Gerechtsprechung (Begnadigung) durch den Glauben geoffenbart, damit man glaube; wie es in jener Schriftstelle heißt: der Gerechte wird durch den Glauben leben.

V. 16. *ὐκ ἐπαισχυνομαι*, auch zu Rom schäme ich mich nicht ꝛc. Zu Rom war ein hoher Grad von Cultur, aber es herrschte auch eine große Sittenverderbniß da, um so nöthiger war die Verkündigung der Lehre des Evangeliums. Vielleicht begegnet hier der Apostel Feinden, welche sagten, oder sagen konnten, er werde von der Reise abgehalten, weil er sich schäme, oder sich fürchte. *ὐκ ἐπαισχ.* ist eine *μειωσις*; „ich schätze mirs zur größten Ehre" (vgl. Koppe).

χριςυ ist unächt, muß aber freylich hinzugedacht werden.

δυναμις θευ, ein sehr wirksames, kräftiges, von Gott gegebenes, verordnetes Mittel. 1 Cor. 1, 18. *δυναμις*, was Kraft hat, oder etwas vermag. *θευ*, genitivus causae efficientis.

ἐις σωτηριαν, zur Beseeligung für Alle, die daran glauben. Allerdings auch wegen der Mitwirkung seines allmächtigen Urhebers, aber auch an sich schon, weil das Evangelium Besserung und Beruhigung wirkt. Das Letzte wird hier hauptsächlich berücksichtigt, was der Zusammenhang mit V. 17. anzeigt.

παντι τῳ πιςευοντι, Nicht blos für die Juden ist das Christenthum bestimmt; wie wir Alle einer Beseeligung bedürfen, so bezieht sich auch die Begnadigung durch Christum auf Alle. Es war ein Hauptzweck des Briefs an die Römer, zu zeigen, daß die Heiden so gut als die Juden Theilnehmen können an dem Inhalt des Evangeliums.

πιςευειν bezeichnet nicht blos das: für wahr halten, sondern, einen lebendigen Glauben an das Evangelium, eine Ueberzeugung von dem Hauptinhalt desselben, von der Lehre, die auf Begnadigung und Beseeligung sich bezieht. Daher ist

πιςις eine Ueberzeugung, die einen fortdauernden Einfluß auf das Wollen und Handeln des Menschen hat.

πρωτον, heißt nicht, daß das Evangelium vorzüglich an den Juden seine wohlthätige Kraft beweise, sondern es zeigt nur an, daß das Evangelium zuerst den Juden verkündigt werden sollte. Luc. 24, 47. Apost. Gesch. 13, 46. Daß den Juden besondere Vorzüge gegeben seyen, bestreitet der Apostel nachher ausdrücklich.

V. 17. kann entweder auf die Worte: εις σωτηριαν oder auf die Worte: παντι τω πιςευοντι V. 16. bezogen werden. Im erstern Fall ist der Sinn dieser: denn das Evangelium schafft Seligkeit (σωτηριαν), indem man durch den Glauben an die Lehre von der Begnadigung, die es enthält, Freysprechung von den göttlichen Strafen, Freyheit von der Furcht vor Strafen (Röm. 5, 1 f. 11. rc.), aber auch Freyheit von der Herrschaft der Sünde erlangt (Röm. 6. 8.). Im letzteren Fall ist der Sinn dieser: denn (V. 17.) eine solche Begnadigung, die man durch Glauben erhält, wird uns durch das Evangelium angekündigt, und in der Absicht angekündigt, Glauben, Vertrauen auf die göttliche Gnade zu erwecken.

δικαιοσυνη Θεȣ, ist hier entweder die Güte und Gnade Gottes, welche sich erweist durch Vergebung der Sünden, und Ertheilung der Seligkeit, oder besonderer Wohlthaten; oder so viel als δικαιωσις, welche Gott ertheilt, 2 Cor. 3, 9.; Phil. 3, 9.; (ἐκ Θεȣ) Röm. 10, 5. vergl. 6. δικαιωσις ist, wenn einer in so fern als unschuldig und rechtschaffen behandelt wird, daß er sowohl von gewissen Strafen freygesprochen wird, als auch die größten göttlichen Wohlthaten theils schon erhielt, theils mit Recht hoffen darf. Die letztere Erklärung scheint hier vorzuziehen zu seyn, obgleich jede in den Zusammenhang taugt. (3, 21. 22. vergl. V. 24. 28. 30.; 4, 6.; Phil. 3, 9 ff.). Es ist also das, was sonst Rechtfertigung heißt, am passendsten: Begnadigung.

ἐκ πιςεως, es ist eine solche Begnadigung, die dem Menschen bekannt gemacht ist, und zu Theil wird, unter der Bedingung des Glaubens. ἐκ πιςεως muß mit δικαιοσυνη ver-

funden werden; durch, oder: wegen des Glaubens; 3, 22. Die Begnadigung wird uns zu Theil durch lebendigen Glauben an die Zusage Gottes, durch Zutrauen zur Gnade Gottes, die uns durch Christum zugesichert ist, oder durch Zutrauen zu Jesu selbst, als dem Urheber unserer Begnadigung, in Rücksicht auf dessen Tod uns Gott unsere Sünden vergeben will. Diese Begnadigung gründet sich nicht auf eigenes Verdienst, sondern auf das Verdienst Jesu. Von unserer Seite entspricht diesem Geschenk keine andere Gemüthsstimmung als vertrauensvolle Annahme, *πιϛις*. In diesem Worte liegt aber auch ein Gegensatz gegen die Gemüthsstimmung, in der sich der Mensch durch eigenes Verdienst Ansprüche auf Seligkeit erwerben zu können meynt.

εις πιϛιν, entweder soviel als *εις πιϛευοντας* wie 3, 22.; = *παντι τῳ πιϛευοντι* V. 16. was möglich, aber nicht nothwendig ist; oder, was eben so gut seyn kann: eo consilio ut fides existat. V. 5. Damit Glauben erweckt werde; wobey es mit *ἀποκαλυπτεται* verbunden werden muß.

γεγραπται, in Habac. 2, 4. wo aber nicht vom christlichen Glauben, sondern davon die Rede ist, daß man beym Zutrauen zu göttlichen Verheißungen und Belehrungen überhaupt glücklich werde. Paulus gebraucht zu seinem Zweck nur den allgemeinen Satz, der in der Stelle liegt, ohne vorauszusetzen, daß der Prophet von dem christlichen Glauben spreche. Aber der allgemeine Satz des Propheten gilt auch von dem besondern Glauben des Apostels. Von eben diesem allgemeinen Satz macht Paulus auch noch eine andere Anwendung. Hebr. 10, 38.

Storr opusc. Vol. I. p. 222. not. 78. Sensus Hab. 2, 4.: „quod attinet ad negligentem oraculi divini, eique, si post moram demum impleatur, diffidentem, non felix est anima ejus in ipso, h. e. diffidens oraculo divino, infelix est ipse per se, s. male sibi ipse consulit, sed pius per fidem suam beatus erit.“

„Ceterum generali illa sententia profecto etiam haec continetur: beatum esse, qui affirmationi evangelii de salute,

per Christum parta, credat." Ob man die Worte: ἐκ πιστεως mit δικαιος oder ζησεται verbindet, scheint gleichgültig: denn der Sinn bleibt derselbe.

Mit V. 17. geht Paulus zu dem Hauptsatz über, den er im Folgenden ausführt: Juden sowohl als Heiden sind vor Gott verschuldet, und bedürfen einer Begnadigung: Jene sowohl als diese können nicht durch eigenes Verdienst, sondern nur durch Gottes unverdiente Güte, und durch Christum δικαιοσυνην erhalten, in ein solches Verhältniß gegen Gott kommen, daß sie von ihm nicht Beweise seines Mißfallens, seiner Ungnade, nicht Strafen in der künftigen Welt zu fürchten, sondern die thätigsten Beweise seines Wohlgefallens, seiner besonderen Liebe, alles wahre Gute, und namentlich auch Seligkeit im künftigen Leben zu hoffen haben.

V. 18. — 3, 20., wird der Satz ausgeführt, daß Juden sowohl als Heiden vor Gott verschuldet und strafwürdig seyen, daß jene eben so wenig als diese wegen eines gesetzmäßigen Verhaltens einen Rechtsanspruch auf Freyheit von Strafen, und auf die künftige Seligkeit machen können, daß also jene sowohl als diese einer freyen Begnadigung bedürfen. Es wird daher das unter Juden und Heiden herrschende Verderben im allgemeinen, und vorzüglich und zunächst in Beziehung auf das damalige Zeitalter geschildert. Zuerst V. 18 — 32. in Beziehung auf die Heiden, und dann bis 3, 19. in Beziehung auf die Juden.

V. 18. **Denn es wird geoffenbart der Zorn Gottes vom Himmel herab wider alle Gottlosigkeit und Lasterhaftigkeit der Menschen, die durch Lasterhaftigkeit die Wahrheit verhindern.**

γαρ bezieht sich auf δικαιοσυνη Θεου V. 17. Denn dieser freyen Begnadigung, die man nur durch πιστις erlangen kann, bedürfen erstens die Heiden. V. 18 ff.

ἀποκαλυπτεται, es wird vom Himmel herab, d. h. von Gott (Matth. 21, 25.) bekannt gemacht. Gott selbst offenbart sein ernstliches Mißfallen, seinen gerechten Unwillen über die Ungerechtigkeit der Menschen. Gott hatte sich so geoffenbart

durch die Natur, durch die Vernunft und das Gewissen 1, 32.; 2, 14 ff.; auch durch Strafen, die Gott im gegenwärtigen Leben auf Sünden und Laster folgen läßt, durch die unseligen Folgen derselben, auch durch die im A. T. enthaltenen besondern Offenbarungen, von welchen die Heiden in ihrer Verbindung mit den Israeliten Manches erfahren konnten. Einige erklären ἀποκαλυπτεται so: das ernstliche Mißfallen Gottes wird bey dem künftigen feyerlichen Gericht geoffenbart werden; wobey ἀποκαλυπτεται als futurum genommen wird, wie Luc. 17, 30. ἀποκαλυπτεται; Matth. 26, 2., παραδιδοται; Matth. 23, 34. vgl. Luc. 11, 49., ἀποςελλω; Offenb. Joh. 18, 7. ἑιμι; und ἀπ᾽ ὀρανυ wie 1 Theſſ. 1, 10; 2 Theſſ. 1, 7 f. Aber diese Erklärung scheint sich für den Zusammenhang nicht so gut zu schicken als die erste. Auch die Erklärung, „wird bekannt gemacht (geoffenbart) im Evangelium“ scheint nicht passend.

ὀργη muß auf solche Strafen bezogen werden, von denen man noch gerettet werden kann.

ἀσεβεια, Irreligiosität, Vernachläßigung der Verehrung des wahren Gottes. V. 21. 23. 25.

ἀδικια, Lasterhaftigkeit überhaupt.

κατεχειν, etwas aufhalten, verhindern, 2 Theſſ. 2, 7.; hier also, sie hindern die richtige Erkenntniß, die wahre Religion und die Wirkungen, welche die Wahrheit an ihnen selbst und an Andern haben könnte, nehmlich die Heiden.

Baur (Flatts Magazin, St. 6. S. 154. Not. 13.): „welche die Wahrheit besonders von Gottes Daseyn zwar besitzen (Matth. 21, 38; 1 Cor. 7, 30.), aber bey einer unsittlichen Gesinnung, also bey ihrer Erkenntniß von Gott doch lasterhaft sind.“ So auch Cramer.

Doch der Zusammenhang mit V. 21. spricht eher für die erste Erklärung.

ἀληθεια, Wahrheiten, welche auch die Heiden ohne Offenbarung erkennen konnten, V. 19 ff. 32. die sich auf Religion und Sittlichkeit beziehen, besonders von dem Daseyn, der Heiligkeit und Gerechtigkeit Gottes.

Es scheinen hier blos die Heiden gemeynt zu seyn, wenn gleich die Worte V. 18. allerdings eine weitere Ausdehnung zulassen.

V. 19. **Denn was erkennbar ist von Gott, ist ihnen offenbar: denn Gott selbst hat es ihnen geoffenbart. V. 20. Denn das Unsichtbare von ihm, seine ewige Macht und Majestät ist sichtbar seit der Schöpfung der Welt, und wird erkannt durch seine Werke, so daß sie keine Entschuldigung haben.**

Auch die Heiden haben Kenntniß, oder können wenigstens leicht Kenntniß von Gott und von religiösen Wahrheiten erhalten, durch welche sie von Lastern abgehalten werden könnten und sollten. Auch ihnen hat Gott sich geoffenbart. *το γνωςον τυ θευ*, das was von Gott erkannt werden kann, oder, was von Gott bekannt ist, oder so viel als *γνωσις θευ*, diese Erklärung scheint mit *φανερον* etc. nicht zusammenzustimmen, außer wenn man die Worte mit Morus und Andern so versteht: es ist offenbar (manifestum est, negari nequit), daß sie eine Erkenntniß Gottes haben, wobey *ὀν* oder *ἐιναι* supplirt werden muß. Und die Worte können auch so genommen werden. Vgl. Phil. 1, 13. 1 Mos. 2, 9. scheint *γνωςον* bey den LXX wirklich so viel als *γνωσις* zu seyn. Doch diese Uebersetzung scheint auch den folgenden Worten: *ὁ θεος γαρ αὐτοις ἐφανερωσε* sc. *το γνωςον τυ θευ* nicht ganz angemessen zu seyn.

Ernesti (N. Theol. Bibliothek. Bd. 10. S. 630.), „*το γνωςον* ist niemals, was zu erkennen ist, sondern, was bekannt ist, was man weißt: *τὸ γνωςον τυ θευ* aber ist eine Umschreibung von Gott, wie vis divina, numen Dei, nomen Dei. Die Umschreibungen haben aber ordentlich eine Beziehung auf den Zusammenhang. Weil hier von der Erkenntniß Gottes die Rede ist, so kann das Wort Gott durch *γνωςον τυ θευ* umschrieben werden, wie die griechischen Bibel-Uebersetzer 1 Mos. 2, 9. für *καλον και πονηρον* gesetzt haben, *το γνωςον καλυ και πονηρυ*. Es muß also übersetzt werden: denn daß ein Gott sey, oder, Gott ist ihnen

:nnt oder offenbar." Daß γνωςον heißen könne: was erkannt
den kann, läßt sich nicht erweisen; aber eben so wenig, daß es
e Bedeutung niemals habe. Es könnte diese Bedeutung
en 2 Mos. 33, 16. und in den von Koppe bey Röm. 1, 19. aus
ian und Plato angeführten Stellen; auch ist in Hinsicht
die grammatische Form des Worts γνωςος die Bedeutung:
kennbar, der Analogie angemessen, vergl. ὁρατος, νοη-
, ἀορατος etc. Die Stelle 1 Mos. 2, 9. kann nicht wohl
Beweisstelle gebraucht werden, weil das γνωςον eine ge-
ße Dunkelheit hat, und (s. Koppe bey Röm. 1, 19.) die
chtheit der Leseart etwas zweifelhaft ist. *Müller* (Com-
nt. in locum Paulin. Rom. 1, 19. 20. 1807.) übersetzt:
:us ille *cognitus hominibus* (humano generi minime ἀγνω-
;) *nec ipsos gentiles latet*, ipsis etiam apparet. Aber in
em Fall möchte es dem Sprachgebrauch angemessener seyn,
übersetzen: „das, was von Gott bekannt ist."

ἐν ἀυτοις, entweder so viel als der bloße Dativus ἀυτοις,
rgl. Col. 3, 20.; Apost. Gesch. 4, 12.; 13, 15. Eph. 2, 21.
er: unter ihnen; was aber einerley Sinn gibt.

ὁ γαρ θεος ἀυτοις ἐφανερωσε sc. το γνωςον, Gott hat es
nen geoffenbart, durch die Natur und das Gewissen, s. oben
ey V. 18. oder: Gott hat ihre Natur so eingerichtet, daß sie ein
ewisses Gefühl vom Daseyn Gottes haben, einen innatum
ensum Deitatis; es wären alsdann zweyerley Gründe ange-
ührt, der eine in V. 19., der andere in V. 20.; doch ist diese
Erklärung nicht wahrscheinlich. Ohne Zweifel sagen diese
Worte θεος ἐφανερωσε das nehmliche, wie V. 20. Denn das
Unsichtbare ist sichtbar für den Geist durch die Betrachtung
seiner Werke.

V. 20. τα ἀορατα, die Eigenschaften Gottes, welche
nicht gesehen werden können, oder, Gott selbst, sofern er
unsichtbar ist.

ἀπο κτισεως κοσμου, von der Erschaffung der Welt an,
seit die Welt besteht, sind die unsichtbaren Eigenschaften Got-
tes sichtbar durch die Wirkungen, aber nur so, daß sie mit
dem Geist erkannt werden.

τοις ποιημασι, ποιηματα, überhaupt alles, was Gott als Schöpfer und Erhalter der Welt und insbesondere der Menschen gethan hat und noch thut. Dazu gehören aber nicht blos die Wirkungen Gottes in der Natur, Apost. Gesch. 14, 17.; 17, 27. 28.; sondern auch alle andere Wirkungen Gottes, welche den Menschen veranlassen können, an das Daseyn Gottes zu glauben; was Gott als Schöpfer, Erhalter, Regierer der Welt und besonders der Menschen hervorbringt; dazu gehört das in unser Herz geschriebene moralische Gesetz, 2, 14. 15.; 1, 32., und Alles, was Gott als Regierer des Menschen-Geschlechts gewirkt hat. Die Geschichte der Weltbegebenheiten im Großen und Kleinen enthält immer auch Spuren von der Weisheit und Heiligkeit Gottes. Dazu gehören auch außerordentliche Wirkungen in Beziehung auf einzelne Menschen. Die Offenbarungen Gottes an die ältesten Menschen konnten leicht fortgepflanzt werden. Wie Gott sich den Israeliten geoffenbart hatte, das Außerordentliche ihrer Geschichte, konnte vielen Völkern bekannt werden, besonders durch ihr Exil; wenigstens mußte das bekannt werden, daß die Israeliten sich zu einem Gott bekennen, der sich durch außerordentliche Thaten geoffenbart habe.

νουμενα καθορατει, die unsichtbaren Eigenschaften Gottes werden gesehen, sie fallen gleichsam in die Augen durch die Werke mittelst des Verstandes, durch Nachdenken; oder: sie werden durch die Werke erkannt und gesehen.

θειοτης, die göttliche Vollkommenheit, die Heiligkeit, Gerechtigkeit (Strafgerechtigkeit ὀργη θεu V. 18. vgl. V. 32.), Weisheit, Güte, Allwissenheit Gottes. B. der Weish. 18, 9.

ἐις το ἐιναι, so, daß sie keine Entschuldigung haben, wenn sie von diesem Gott nichts wissen und nichts wissen wollen, daß sie nicht sagen können, es fehle ihnen an Mitteln, zur Erkenntniß Gottes zu kommen. Uebrigens spricht Paulus von den Heiden hier im Durchschnitt (generaliter), nicht von allen einzelnen Individuen (universaliter).

V. 21. Denn wiewohl sie Gott erkennen konnten,

haben sie ihn doch nicht als Gott verehrt und ihm gedankt, sondern sind ihren thörigten Meynungen gefolgt, und ihr unverständiges Herz ist verfinstert worden.

V. 21 ff. verbunden mit V. 19 f. enthält die Erläuterung von *των — κατεχοντων*, V. 18.; das *διοτι το γνωςον … αυτοις* V. 19. ist die protasis; das folgende bis zu *ἀναπολογητυς* ist eine parenthesis. Im Anfang des V. 21. wird jene protasis wiederholt, und dann folgt die apodosis, *ὑχ ὡς θεον. διοτι* bezieht sich also auf *των κατεχοντων* V. 18. es kann aber zugleich auch mit den Worten V. 20. *ἐις το ἐιναι ἀυτυς ἀναπολογητυς* verbunden werden.

γνοντες, ob sie gleich Gott erkennen konnten.

δοξαζειν, ehren.

ἐυχαριςειν, danken, Gott als dem ersten und höchsten Wohlthäter.

ἐματαιωθησαν, sie sind thörigt geworden, sie haben thörigt gehandelt. Jerem. 51, 17.; 1 Sam. 26, 21.; 1 Chron. 21, 8. Was ihre Gedanken und Meynungen betrifft, sind sie in Absicht auf Religion und Sittenlehre falschen verkehrten Meynungen und Irrthümern gefolgt; sie haben sich den Lastern ergeben.

ἐσκοτισθη, entweder, sie waren gefühllos in Absicht auf ihren Schöpfer; Eph. 4, 18. oder, ihr unverständiges (thörigtes oder unwissendes) Herz wurde durch Unwissenheit und durch Gefühllosigkeit gegen das Wahre und Gute immer mehr verfinstert, ihr Gefühl gegen das Wahre und Gute wurde abgestumpft.

V. 22. 23. **Bey ihrem Dünkel von Weisheit wurden sie Thoren, und verwandelten die Herrlichkeit des unvergänglichen Gottes in Bilder von vergänglichen Menschen, von Vögeln, vierfüßigen und kriechenden Thieren.**

Sie rühmten sich ihrer Kultur, aber indem sie weise zu seyn glaubten, waren sie Thoren, verfielen in immer größre Thorheiten und Irrthümer, weil sie die Verehrung des wahren Gottes vernachläßigten.

φασκοντες, venditantes se, prae se ferentes, haberi volentes, oder cogitantes, se sapientes esse, dum sapientes sibi visi sunt.

ἐμωρανθησαν, soviel als *ἐματαιωθησαν*.

V. 23. *δοξαν*, majestatem summam, Deum immortalem, summa majestate (perfectione) praeditum.

ἠλλαξαν, sie verwechselten, verwandelten in ihrer Vorstellung den wahren Gott mit Bildern. Ps. 106, 20. Koppe: „Eo amentiae processerunt, ut Deum invisibilem humana, ipsorumque adeo brutorum animantium figura repraesentari posse putarent." Zachariä: „Sie ehren statt des wahrhaft herrlichen und unvergänglichen Gottes nichtige Bilder, die sterblichen Menschen u. s. w. gleich gemacht sind."

ὁμοιωμα εἰκονος, beyde Worte sind von gleicher Bedeutung, imago similis, Psalm 106, 20., 1 Macc. 3, 48.

ἀνθρωπȣ... die Griechen und Römer vergötterten Menschen, die Aegyptier und Phönicier Thiere (Ezech. 8, 10.), wenn auch anfangs nur mit symbolischer Bedeutung, so verwandelten sie doch später das Symbol in die bezeichnete Sache.

V. 24. **Darum ließ es auch Gott zu, daß sie durch die Lüste ihrer Herzen in Unreinigkeit verfielen und ihre Körper durch einander schändeten.**

Dieß war die traurige Folge der Vernachläßigung der Erkenntniß des wahren Gottes. Weil sie nehmlich theils die Fähigkeit, die Anlage und die Hülfsmittel zur Kenntniß praktischer Religions-Wahrheiten nicht recht benutzten, theils die Kenntniß, die sie hatten, verdunkelten, und nicht wirksam werden ließen, so wurden sie auch von den schändlichsten Lastern durch Nichts zurückgehalten; so verfielen sie auf die entehrendsten Ausschweifungen, und Gott ließ diese natürlichen Folgen ihrer Verschuldungen zu. Es fehlte ihnen an dem, was sie am wirksamsten von allen Lastern hätte zurückhalten können, nehmlich an einer richtigen Erkenntniß Gottes. Aber die Abgötterey war auch noch ein positives Beförderungs-Mittel der schändlichsten Laster, weil (in der Mythologie) den Gottheiten selbst zum Theil die schändlichsten Handlun-

gen beygelegt, und auch in ihren Tempeln und an ihren Festen zu ihrer Ehre die schändlichsten Laster begangen wurden.

παρεδωκεν, Gott ließ zu, s. Storr Obs. p. 25. ss. Haab, hebr. griech. Grammatik. S. 48 ff. vergl. Eph. 4, 19., wo Paulus von eben solchen Menschen spricht, und sagt, *ἑαυτȣς παρεδωκαν*.

ἀυτȣς bezieht sich nicht auf alle einzelne Individuen.

ἐν ταις ἐπιθυμιαις, nach ihren eigenen Lüsten, *ἐν*, secundum, pro.

τȣ ἀτιμαζεσθαι ... ist Erklärung von *ἀκαθαρσια*.

ἐν ἑαυτοις, der eine durch den andern.

V. 25. Sie, die den wahren Gott vertauschten mit erdichteten Göttern, und göttliche Verehrung erwiesen dem Geschöpf, nicht dem Schöpfer, der angebetet werden soll in Ewigkeit.

Eine Wiederhohlung von V. 23.

μετηλλαξαν so viel als *ἠλλαξαν* V. 23.

την ἀληθειαν τȣ θεȣ, so viel als *τον ἀληθινον θεον*, im Gegensatz gegen *ψευδος*, Götzen. Sie verwandelten den wahren Gott in etwas falsches, in Götzen; sie vertauschten ihn mit ungereimten Götzenbildern. Jer. 13, 25.

παρα, zum Nachtheil Gottes, oder, mit Vernachläßigung Gottes; es drückt eine Negation aus, wie das hebr. מ. nicht: mehr als rc. Apost. Gesch. 18, 13.

ὅς — ἐυλογητος, die bey den Juden gewöhnliche Doxologie; der doch gepriesen und verehrt werden soll.

V. 26. Darum überließ sie Gott schändlichen Leidenschaften; denn ihre Weiber vertauschten den natürlichen Gebrauch ihrer Körper mit dem unnatürlichen. V. 27. Eben so verließen auch Männer den natürlichen Gebrauch des weiblichen Geschlechts, und entbrannten in unreiner Lust gegen einander: Männer schändeten Männer, und erhielten den verdienten Lohn ihrer Verirrungen an sich selbst.

V. 25. ist eine Parenthese. In V. 26. führt Paulus das in Vers 24. gesagte weiter aus.

V. 26. παθη ἀτιμιας, die schändlichsten Begierden und Leidenschaften. Das folgende ist die Erklärung hievon.

ἐις την sc. χρησιν παρα φυσιν, in unnatürlichen Gebrauch. Weiber gebrauchten Weiber zur Befriedigung ihrer Wollüste.

V. 27. ἀσχημοσυνη, eine schändliche Handlung, hier schändliche Wollust. ἐξεκαυθησαν — ἀλληλους libidinose exarserunt erga se invicem (entbrannten in unreiner Lust gegeneinander).

πλανη, das Laster, die Gottlosigkeit, der Irrthum, in welchen sie aus eigener Schuld fielen.

ἐν ἑαυτοις, indem sie ihren Körper schändeten, die Kräfte des Körpers und der Seele schwächten, durch die häßlichsten Leidenschaften ihre moralische Natur unter das Thier herabwürdigten, und ihr Gefühl für alles Edlere, für das Schöne, Wahre und Gute abstumpften.

V. 28. **Und da sie Gott nicht erkennen wollten, überließ sie Gott einem verkehrten Sinn, daß sie thun, was sich nicht ziemt.**

Paulus setzt die Beschreibung der moralischen Folgen ihrer Vernachläßigung der Erkenntniß Gottes weiter fort; Gott ließ es zu, daß sie überhaupt in eine verwerfliche Gesinnung und Handlungsweise verfielen.

δοκιμαζειν, prüfen, billigen; sie haben es nicht für gut, oder nicht für der Mühe werth gehalten. s. Krebs b. d. St.

ἐχειν ἐν ἐπιγνωσει, so viel als, ἐπιγινωσκειν, recht erkennen und verehren. ἐπιγνωσις bezeichnet hier nicht blos eine theoretisch-richtige Erkenntniß, sondern auch eine solche, die auf das Herz und Leben des Menschen praktischen Einfluß hat.

παρεδωκεν, s. V. 24. Gott hat es zugelassen, daß sie in eine verwerfliche Gesinnung verfielen, bey welcher sie auch die Pflichten gegen andere Menschen auf mancherfaltige Art verletzten.

ἀδοκιμος, was nichts taugt, nichts werth ist (ein verkleinernder Ausdruck), verwerflich. Dieß erläutert nun Paulus durch mehrere Beyspiele von Lastern unter den Heiden,

wobey man aber nicht annehmen darf, daß Paulus behaupten wolle, jeder einzelne Heide habe eines dieser Laster, oder jeder lasterhafte Heide habe alle diese Laster gehabt, indem er von dem sittlichen Zustand der Heiden nur im Allgemeinen spricht. Paulus führt diese Laster auch nicht in logischer Ordnung an, was bey seinem Affekt und in einem Briefe nicht erwartet werden kann. Eine ähnliche Stelle ist 2 Tim. 3, 2 f.

V. 29. Sie, die voll sind von allerley Lastern, von (Unzucht) Bosheit, Geiz, Schlechtigkeit; voll von Neid, Mordsucht, Zanksucht, Betrug und Tücke.

πεπληρωμενυς, dieser und die folgenden accusativi hängen entweder von *παρεδωκεν* V. 28. ab, oder von *ἀυτυς*: sie, die voll sind; im ersten Fall muß supplirt werden: *ἐις το ἐιναι ἀυτυς*, oder *ἐιναι*, „so, daß sie voll sind" (oder: wurden) oder: „und so wurden sie voll."

Unter den folgenden Worten läßt sich nicht von allen der Sinn ganz bestimmt angeben, was aber auch nicht nothwendig ist; man sieht wohl, daß Paulus alle Laster nennen wollte.

ἀδικια, wahrscheinlich ein allgemeineres Wort: Lasterhaftigkeit, wie *δικαιοσυνη*, Rechtschaffenheit. Nähme man aber *ἀδικια* auch für Ungerechtigkeit, so würde der Zusammenhang dadurch nicht leiden.

Ob *πορνεια* ächt sey, ist sehr zweifelhaft; Paulus spricht schon V. 24. 26 f. davon, doch könnte er es hier auch gesetzt haben, und *πορνεια* wäre der Gattungsbegriff von dem dort Gesagten.

πονηρια und *κακια*, beydes bezeichnet Bosheit, Begierde, andern zu schaden. Wie das Eine von dem Andern verschieden sey, ist schwer zu bestimmen. Der Unterschied ist vielleicht dieser: sucht man Andern zu schaden, ohne selbst Nutzen zu haben, und ohne von ihnen beleidigt zu seyn, so ist es *πονηρια*; thut man es aber, um sich selbst einen Vortheil dadurch zu verschaffen, oder als Beleidigter, so ist es *κακια*. Daher setzt wohl Paulus *πλεονεξια* dazwischen, Habsucht, schändliche Gewinnsucht, immoderatum et inhonestum lucri studium.

κακοηθεια, das Gegentheil von *ἐυηθεια*, Gutmüthigkeit, Treuherzigkeit, Redlichkeit, also Arglist, Unredlichkeit, Tücke; malevolentia, malignitas, quae tum omnia in pejorem partem interpretari, tum inprimis etiam clandestina adversus alios consilia struere solet, aliis astu, occulte, atque etiam sub amicitiae specie nocere studet. Tückisch, hinterlistig, hämisch ꝛc. Mit der *κακοηθεια* hängt *ψιθυριςας* V. 30. genau zusammen.

V. 30. **Sie sind Ohrenbläser, Verleumder, sie hassen Gott, sie sind Lästerer, Uebermüthige, Prahler, erfindungsreich im Bösen, gegen die Eltern ungehorsam.**

ψιθυριςαι, welche durch heimliche, *καταλαλοι*, welche durch öffentliche Verleumdungen Andern zu schaden suchen. 2 Cor. 12, 20.

θεοςυγεις, liest man *θεοςυγεῖς*, mit dem Circumflex auf der letzten Sylbe, so hat das Wort paßive Bedeutung: Deo invisi, *μισυμενοι ὑπο θευ*, d. h. sehr verabscheuungswürdige Menschen. Nur sieht man nicht, warum ein Wort von dieser allgemeinen und paßiven Bedeutung in diesem Zusammenhange stehe. Wahrscheinlicher ists daher, daß man *θεοςύγεις*, (mit dem Akut auf der vorletzten Sylbe) lesen muß. *οἱ τον θεον μισυντες*, die Gott hassen.

ὑβριςαί, welche Andere beschimpfen, wenn sie ihnen gegenwärtig sind. 1 Tim. 1, 13. Die *ψιθυριςαι* und *καταλαλοι* beschimpfen die Abwesenden.

ὑπερηφανοι, welche sich erheben, und Andere stolz verachten. Theophrastus: „*Ὑπερηφανια, ἡ των ἀλλων, πλην ἀυτυ, καταφρονησις.*“

ἀλαζονες, Einbildische, Prahler; jactatores, arrogantes, qui sibi arrogant, quod non habent. Plato: „*ἀλαζονεια, ἑξις προσποιητικη ἀγαθων των μη ὑπαρχοντων.*“

ἐφευρεται, die neue Arten der Bosheit, der Wollust, neue Arten, Andere zu plagen ersinnen, sich mit den bekannten Arten von boshaften und schädlichen Handlungen nicht begnügen.

V. 31. **Tollkühn, treulos, lieblos, unversöhnlich, unbarmherzig.**

ἀσυνετος, nach dem reingriechischen, unverständig, stupidus, stultus, insipiens. Bey den LXX entspricht es 5 Mos. 32, 21. dem נבל, und Psalm 119, 158., wenn die Lesart die richtige ist, dem בגד.! Suidas und Phavorinus erklären es mit *ἀσυνειδητους*, gewissenlos; es ist aber ungewiß, ob dieß dem Sprachgebrauch angemessen sey. Auf ähnliche Art Morus: expertes sensus honesti. Koppe: homines improbi, was aber für diesen Zusammenhang zu allgemein zu seyn scheint. Zachariä: Verwegen. Storr: Tollkühn. Es könnte auch übersetzt werden: Treulos, aber dann wäre es mit *ἀσυνθετος* synonym. Vielleicht ist *ἀσυνετους* durch einen Fehler der Abschreiber in den Text gekommen. Statt *ἀσυνθετους* wurde vielleicht absichtlich oder aus Versehen *ἀσυνετους* geschrieben; in andern Handschriften nahm man dann beyde Worte zusammen. Die alte syrische Uebersetzung setzt *ἀσυνετους* vor *γονευσιν ἀπειθεις*. Chrysostomus und Ambrosiaster lassen es ganz weg, s. Griesbachii N. T. ed. 2.

ἀσυνθετοι, Bundbrüchige, Treulose. s. Wetstein ad h. l. und Jerem. 3, 8. 10. 11. Suidas: *ὁι ταις συνθηκαις μη ἐμμενοντες, ἁς ἀν προς τινα συνθωνται.* Das Gegentheil: *ἐυσυνθετουντες.*

ἀστοργοι, expertes amoris naturalis in parentes et liberos, oder überhaupt expertes amoris, humanitatis, was eine Folge des Ersteren ist.

ἀσπονδος, 1) so viel als *ἀσυνθετος*, bundbrüchig; 2) unversöhnlich 2 Tim. 2, 3. so scheint es hier genommen werden zu müssen, denn es kann hier nicht wohl das nehmliche bedeuten, wie das kaum vorhergehende *ἀσυνθετος*. Eigentlich: qui non interest sacris aut conviviis in quibus libare solebant Diis, amicitiae et sacrae cujusdam concordiae stabiliendae causa. cf. Schleusner ad h. v.

V. 32. **Sie erkennen das Urtheil des göttlichen Gesetzes, daß diejenigen, die solches thun, strafwürdig**

sind, und thun es nicht nur selbst, sondern finden auch Gefallen an denen, die es thun.

δικαιωμα, was durch das Gesetz festgesetzt ist, und zwar 1) Gebot oder Verbot; 2) Androhung von Strafen; sanctio poenalis, comminatio poenae. Das Letztere paßt am besten hieher, denn das *δικαιωμα* wird durch *ὅτι* erklärt.

ἐπιγνοντες, vergl. 2, 14 f. Paulus setzt voraus, daß die Heiden ohne Offenbarung eine Vorstellung von Gott als Richter haben konnten.

θανατος, Folge der Sünden, Strafe, wie sonst oft.

συνευδοκουσι, Apost. Gesch. 8, 1. Luc. 11, 48. Bey Diodor Sic. ist *συνευδοκειν* so viel als approbare s. Münthe ad Luc. 11, 48.

delectantur, excusant, probant, laudant. Dieß drückt den höchsten Grad von Verdorbenheit aus, der aber freylich nicht bey allen Einzelnen statt fand.

Nach *ἐπιγνοντες* setzt ein Codex hinzu: *ου συνηκαν*; ein anderer *ουκ ἐνοησαν*; ein anderer *ουκ ἐγνωσαν*. Für *ἀυτα ποιουσιν* hat der vatikanische Codex *ἀυτα ποιουντες ἀλλα και συνευδοκουντες*; ein anderer *οἱ ποιουντες ἀυτα, ἀλλα και οἱ συνευδοκουντες*.

In diesem Kapitel sind viele Lehren aus der Dogmatik und Moral enthalten. Aus der Dogmatik folgende: Paulus beschreibt den wesentlichen Inhalt des Evangeliums. Für die Hauptlehre desselben erklärt er die Lehre von Christo. V. 3. 16. Er bezeichnet hier schon den Fundamentalsatz der christlichen Lehre, daß Gott alle diejenige begnadigen wolle, welche an das Evangelium glauben. V. 16. 17. Paulus charakterisirt schon hier Gott als den Vater aller Menschen, der das Evangelium und seine Wohlthaten allen Menschen bestimmt habe. V. 1. vgl. V. 5. 14. 16. Gott ist Schöpfer der Welt. V. 19. Er gab allen Menschen nicht blos die Anlage, sondern auch die Mittel, Kenntniß von ihm zu erlangen. V. 19 f. Gott ist der Heiligste; er ist der Richter der Menschen. V. 18. 32. Auch das Böse unter den Menschen ist Gegenstand der göttlichen Vorsehung. V. 24. Auch für die

Sittenlehre ist dieses Kapitel wichtig; z. B. Vernachläßigung der Mittel zu einer rechten Erkenntniß Gottes, oder Nichtgebrauch der Erkenntniß, die man hat, trägt zur Verfinsterung, Abstumpfung des Herzens bey. V. 21 ff. Man solle Gott verehren und dankbar seyn. Dieß Gebot geht alle an. Paulus setzt voraus, daß auch die, welche keine besondere Offenbarung haben, verbunden seyen, Gott zu verehren. Auch die Heiden sind strafwürdig, wenn sie sich derjenigen Vergehungen schuldig machen, welche V. 29 ff. angeführt werden; folglich ist die Pflicht, sich solcher Laster zu enthalten, und die entgegengesetzten Tugenden zu üben, eine allgemeingültige Pflicht. In der Schilderung der Laster V. 29 ff. sind fast alle Hauptlaster, und daher auch die entgegengesetzten Tugenden und Pflichten gegen andere Menschen enthalten.

Zweytes Kapitel.

Paulus hatte im 1. Kapitel die unter den Heiden herrschende Verderbniß geschildert, um zu zeigen, wie sehr sie, ihrer Kultur ungeachtet, das Evangelium zu ihrem Heile bedürfen. Nun geht er zu dem Satz über, daß auch die Juden, von welchen die Heiden als Sünder verurtheilt werden, eben sowohl, und in Rücksicht auf die Kenntniß, die sie haben, noch mehr als die Heiden strafbar seyen, und daher auch der Begnadigung eben so sehr bedürftig, als jene, seyen, — eben so wenig als jene einen Rechtsanspruch auf besondere göttliche Wohlthaten, auf Gnade und Beseligung machen können, eben so wenig Gott wohlgefällig seyen, als diese; — sie, welche nur die Heiden für ἁμαρτωλυς hielten, und es für unmöglich achteten, daß sie selbst von der messianischen Seligkeit ausgeschlossen würden, weil sie ein von der Gottheit so begünstigtes Volk seyen.

In V. 1. ff. ist nach Einigen von den Heiden oder wenigstens vorzüglich von diesen, nach Andern von den Juden die Rede. Man sagt, im Anfang des 2. Kap. komme Manches vor, das auch für die Heiden passe; V. 14 ff. spreche

Paulus von den Heiden allein; erst V. 17. rede er die Juden an; also könnten erst von V. 17. an die Juden verstanden werden. Auch der Zusammenhang von 2, 1. mit dem 1. Kap. spreche dafür. Aber der Zusammenhang würde nicht gestört, wenn auch die Juden ausschliessend gemeynt wären: Du Jude, der du die Heiden verurtheilst, bist unentschuldbar, weil du aus einer besondern Offenbarung weißt, daß alle solche Lasterhafte strafbar sind. Paulus scheint vorzüglich die Juden zu meynen: aber er spricht hier nur auf eine verdeckte Art von ihnen; er spricht im Allgemeinen nur so, daß das, was er V. 1 ff. sagt, auch auf einzelne Heiden anwendbar ist, die eine vorzügliche Erkenntniß hatten, aber dabey doch nicht gebessert waren. Erst V. 17. wendet er sich direkt an die Juden.

Nach Eichhorn (Einl. in das N. T. 3. Bd. 1. Hälfte. S. 226.) sind in 2, 1 — 3, 20. folgende Hauptsätze enthalten: „Es würde ein thörichter Wahn der Juden seyn, wenn sie sich einbilden wollten, ihrer Nationalvorzüge wegen würden sie der Strafe Gottes entgehen, wenn sie, wie die Heiden, gesündigt hätten; denn Gott sey ein gerechter Richter —— 2, 1 — 12.; wenn schon die Heiden Strafe treffe, weil sie gegen ihre, obgleich eingeschränktere, Einsichten von Gott gehandelt hätten (2, 13—16.), so hätten die Juden, die durch eine Offenbarung deutlichere und gewißere Kenntniß ihrer Pflichten gehabt, und ihnen nicht Genüge gethan hätten, weit härtere Strafen, deren sie weder die Beschneidung noch andere National-Vorzüge entheben könnten, zu fürchten (2, 17—3, 8.): und damit stimme auch das A. T. in mehreren Stellen überein (3, 9—20.).“

V. 1. Darum kannst du dich nicht entschuldigen, o Mensch, der du Andere richtest, wer du auch seyest: indem du die Andern richtest, verurtheilst du dich selbst: denn du, indem du richtest, thust desgleichen.

ὁ κρινων bezieht sich besonders auf die Juden. Sie waren es vorzüglich, welche über die Heiden ein so strenges Verdammungsurtheil fällten, die Heiden schlechthin Sünder

(ἁμαρτωλους) nannten; das ἀνθρωπε, πας ὁ κρινων mußte die Juden selbst auf den Gedanken bringen, daß sie gemeynt seyen; es kann sich aber doch zugleich auch auf Heiden beziehen, welche zwar bessere Grundsätze vortrügen, sich selbst aber der Laster schuldig machten. „Du sprichst dir selbst das Verdammungs-Urtheil, indem du Andere verurtheilst, und du doch das Nehmliche thust, wie sie, oder wenigstens die nehmliche Gesinnung, die Quelle der nehmlichen bösen Thaten hast.“ Dieß gilt für Juden und Heiden.

διο —, weil du das δικαιωμα θεου weißt, weil du weißt, daß nach Gottes Urtheil diejenigen strafbar sind, welche sich solcher Laster schuldig machen, weil du dieß Urtheil Gottes selbst anerkennst, so kannst du dich nicht entschuldigen, wenn du dich eben solcher Vergehungen schuldig machst.

ἀναπολογητος ει, nicht zu entschuldigen bist du als Uebertreter des göttlichen Gesetzes — nicht zu entschuldigen ist dein Ungehorsam gegen das göttliche Gesetz.

ἐν ᾡ, eo, quod oder: dum.

κρινειν ist so viel als κατακρινειν, V. 12.; Joh. 12, 48. 2 Thess. 2, 12.

τα ἀυτα bedeutet nicht gerade eben dieselbe Arten von Sünden, sondern überhaupt auch solche Gesinnungen und Handlungsweisen, die mit dem göttlichen Gesetz im Widerspruch stehen, solche, wie diejenigen waren, um deren willen der stolze Jude Andere verurtheilte. Vergl. το ἀυτο, ähnlich, 1 Cor. 11, 5.

V. 2. Wir wissen aber, daß Gottes Urtheil über die, die solches thun, der Wahrheit gemäß ist.

οἰδαμεν, wir wissen, dieß geht vorzüglich auf die Juden, die es aus der göttlichen Offenbarung wissen mußten, aber auch auf die besser unterrichteten Heiden.

κατα ἀληθειαν muß mit κριμα verbunden werden.

Daß Gottes Urtheil der Wahrheit gemäß, d. h. gerecht, unpartheyisch seye, und keine Rücksicht nehme auf National-Unterschiede, auf äußere Vorzüge (vgl. Sprüchw. 29, 14.). Daher wird auch der Jude, wenn er sich verschuldet, gestraft.

τοιαυτα, die Laster und Sünden, welche die Juden an den Heiden tadelten.

V. 3. **Meynst du nun, der du richtest die, die solches thun, und selbst es thust, du werdest dem Gericht Gottes entgehen?**

δε scheint für *ὅν* zu stehen, wie 6, 8. Jac. 1, 13. 2, 11. Dieß geht vorzüglich auf die Juden. Gottes Urtheil ist unpartheyisch; wenn du nun glaubst, daß die, die solche Dinge thun, gestraft werden, und du dasselbe thust, wie kannst du hoffen, den Strafen des allwissenden und gerechtesten Gottes zu entgehen? Meynst du, daß Gott bey euch Juden eine Ausnahme machen werde, wenn ihr selbst so handelt, wie die Heiden, welche göttliche Strafen verdienen? Manche Juden dachten vielleicht: Gott gibt uns so viele Beweise seiner Güte, daher dürfen wir auch auf immer größere Beweise derselben hoffen. Unsere Nation ist das Lieblingsvolk Gottes (Matth. 3, 9.); sie ist so außerordentlich großer, auszeichnender und manchfaltiger Wohlthaten von Gott gewürdiget worden; daher dürfen wir hoffen, daß wir auch ferner außerordentliche Güte von Gott genießen, den göttlichen Strafen entgehen, und im künftigen Leben eine ewige Seligkeit genießen werden. Auf diese falschen Hoffnungen bezieht sich nun V. 4.; Paulus erinnert die Juden daran, wenn sie sich nicht bessern, so würden sie der Strafe nicht entgehen; sie machen sich nur um so strafbarer, wenn sie, so hoher Wohlthaten ungeachtet, den Absichten der göttlichen Güte gegen sie nicht entsprechen, wenn sie sich dadurch nicht bessern lassen, sondern sich vielmehr für berechtigt hielten, in ihrem Ungehorsam zu beharren.

V. 4. **Oder verachtest du den Reichthum seiner Güte, Geduld und Langmuth, und bedenkst nicht, daß die Güte Gottes dich zur Besserung leitet?**

Allerdings (s. oben V. 3.) genießest du der Güte Gottes in einem hohen Maaße, aber du darfst deßwegen doch nicht auf die Hoffnung bauen, daß Gott immer so gnädig sey, so daß du dich deßwegen nicht bessern dürftest. Gott gibt auch den Ungebesserten mehrere Beweise seiner Güte, er gibt ihnen

innere oder äußere Wohlthaten, er duldet sie, er läßt die Strafen nicht sogleich eintreffen ꝛc. Diese Langmuth und Gnade Gottes zweckt aber auf Besserung ab. Seine Güte will Liebe und Dankbarkeit im Menschen erwecken, und das Gefühl von der Schändlichkeit des Undanks gegen Gott erregen. Wenn Gott auf manchfaltige Art die Stimme des Gewissens weckt, und das Gefühl von der Nothwendigkeit der Besserung lebendig macht, so ist der Zweck kein anderer, als die Besserung.

V. 3. und 4. bezieht sich zwar hauptsächlich auf die Juden, läßt sich aber auch auf die Heiden anwenden.

πλυτος, die Größe einer Eigenschaft, Eph. 1, 7. 18.; 2, 7.; die unendlich große Güte Gottes.

χρηςοτης, die unverdiente Güte Gottes überhaupt; nicht nur äußere Wohlthaten, sondern auch solche Beweise derselben, die im nächsten Zusammenhang mit der Besserung stehen. Alles, was Gott natürlich oder übernatürlich thut, um das moralische Gefühl zu beleben, um das Nachdenken des Menschen über sich selbst, über sein Verhältniß gegen Gott, seine Erwartungen rege zu machen. Dieß gilt auch für Heiden; 1 Tim. 2, 5 f. Röm. 5. Die Absicht des Todes Jesu dehnte sich auf alle aus.

ἀνοχη, *μακροθυμια*, synonyma, Langmuth, Duldsamkeit, daß Gott die Strafe nicht sogleich vollzieht.

καταφρονεις, der Mensch achtet die Güte ꝛc. Gottes gering, wenn er es nicht anerkennt, welche Verpflichtung ihm durch diese Güte, von Gott, dem Urheber aller Wohlthaten, aufgelegt werde, und wenn er sich dadurch nicht zur Besserung ermuntern läßt.

ἀγνοων, indem du nicht erkennst, bedenkst, daß Besserung der Hauptzweck seiner Güte ist.

το χρηςον, so viel als *χρηςοτης*, wie *δυνατον*, so viel als *δυναμις*, Röm. 9, 22.

μετανοια, die ganze Sinnesänderung des Menschen.

ἀγει, sie will, oder, sie soll dich treiben, leiten, impellere, flectere (s. Kypke und Raphel. ex Polyb.); 1) Schon

insofern Gott den Menschen Zeit zur Besserung läßt (ἀνοχη, μακροθυμια; Luc. 13, 8.); 2) aber auch insofern er durch seine wohlthätige Wirkungen auf vielfache Art Besserung zu bewirken sucht, insofern er durch seine Wohlthaten Gefühle von Dankbarkeit gegen ihn (Ap. Gesch. 14, 17.) zu wecken sucht, — insofern er auf manchfaltige Art die Stimme des Gewissens weckt, rc. — Was die Sache betrifft, s. Buch der Weish. 11, 23.

V. 5. **Aber bey deiner Hartnäckigkeit, und deinem der Besserung widerstrebenden Herzen häufest du die Strafe auf den Tag der Strafe und der Offenbarung des gerechten Gerichts Gottes, V. 6. der Jedem vergelten wird nach seinen Werken.**

Statt dich zur Besserung leiten zu lassen, bleibst du ungebessert, und häufest dir die Strafen für die künftige Welt.

κατα δε... kann verbunden werden mit *ἀγνοων, ὁτι*..: weißt du nicht.... durch deine Härtigkeit aber rc. oder wenn es von *ἀγνοων* abgesondert wird: Sondern durch deine Härtigkeit häufest du rc. vgl. V. 3.

κατα, nach deinem harten Sinn, oder: wegen..

σκληροτης, Fühllosigkeit für das Gute; moralische Verhärtung. 5 Mos. 9, 27.

ἀμεταν. καρδια, hartnäckiger, aller Besserung widerstrebender Sinn; beydes ist gleichbedeutend. Eine solche Fühllosigkeit entsteht aus fortgesetztem Sündigen, Selbstentschuldigen, aus Unterdrückung der moralischen Gefühle, Gleichgültigkeit gegen Alles, wodurch uns Gott zur Besserung leiten will.

θησαυριζεις, sonst, sich etwas sammeln, erwerben, in gutem und bösem Sinn, Tob. 4, 9.; Sir. 3, 4.; 1 Tim. 6, 19.; hier aber scheint es zu heissen: du häufst, du vergrößerst die Strafe, — du machst dich von Tag zu Tag schwererer Strafen schuldig. Sprüchw. 1, 18., so correspondirt es dem *πλουτος* V. 4.

ὀργη, Strafe, 1 Thess. 1, 10.

ἐν für *εἰς*, 1 Joh. 4, 9. 16. oder: kann man *ἐν ἡμερᾳ* verbinden mit *ὀργην* und zu *ὀργην* verstehen *οὐσαν* oder *ἐσομενην ἐν ἡμερᾳ*.

ἀποκαλυψεως και δικαιοκρισιας, eine Hendiadys, Storr, Obs. p. 241. s. 1 Cor. 2, 4., — auf den Tag, an welchem die richterliche Gerechtigkeit Gottes sich offenbaren wird. Nach Griesbach ist dieß και unächt.

V. 6. ff. beschreibt Paulus die Gerechtigkeit Gottes als unsers Richters oder das Gericht von einer doppelten Seite: 1) Gott belohnt und bestraft die Menschen in Rücksicht auf ihre moralische Beschaffenheit und auf ihre Handlungsweise V. 6—8: 2) Gott nimmt dabey keine Rücksicht auf den Unterschied der Nationen, und überhaupt auf äußere Vorzüge, er wird gottlose Juden so gut strafen als gottlose Heiden, aber auch rechtschaffene Heiden so gut belohnen, als rechtschaffene Juden. V. 9—11.

V. 6. ἐργα, nicht blos die Handlungen oder das ganze Verhalten des Menschen, sondern auch die Gesinnungen, Absichten, Triebfedern; es umfaßt das Innere und Aeußere des Menschen. Matth. 25, 31. ff.; 7, 16. ff.

V. 7. **Denen, die durch beharrliches Guthandeln Herrlichkeit, Ehre und Unsterblichkeit** (unvergängliche Herrlichkeit) **suchen, wird er ewiges Leben geben.** V. 8. **Die Widersetzlichen aber, die der Wahrheit nicht gehorchen, sondern dem Laster folgen, werden die empfindlichsten Strafen treffen.**

V. 7. τοις. Aus V. 10. ist klar, daß τοις ganz allgemein zu nehmen ist: Allen, die rechtschaffen handeln, von jedem Volk, wird Gott einst Seeligkeit geben, es kommt dabey auf nichts Aeußeres an.

καθ' ὑπομονην ἐργυ ἀγαθυ, durch standhaftes rechtschaffenes Handeln. 1 Thessal. 1, 3.; Luc. 8, 15.; Matth. 10, 22. ὑπομονη nicht Geduld, sondern: Standhaftigkeit, Beharrlichkeit; dazu gehört, daß man durch keine Schwürigkeiten, Reizungen, Leiden von der erkannten Wahrheit sich abbringen läßt.

ἀφθαρσιαν ist mit δοξαν und τιμην eine Hendiadys: eine ewigdauernde Herrlichkeit; oder eine Erläuterung von diesen Beyden: eine Herrlichkeit, und zwar eine unvergängliche;

ἀφθαρσια für ἀφθαρτον. δοξα και τιμη ist nicht Glückseligkeit in der künftigen Welt überhaupt, sondern große Würde, und ein sehr ehrenvoller Zustand; es sind also Menschen verstanden, die nicht nach den Scheingütern dieser Erde, nach Ruhm und Ehre, sondern nach jener höchsten Ehre streben. Das konnten auch Heiden seyn; bey den ihrem Gewissen folgsamen Heiden entwickelte sich eine Ahnung eines vollkommenern künftigen Zustandes.

Bey ζωην αἰωνιον kann aus V. 6. ἀποδωσει supplirt werden, aber V. 8. muß ἐςαι supplirt werden, wie V. 9. nach ςενοχωρια und V. 10. nach εἰρηνη.

V. 8. ἐξ ἐριθειας, ἐρεθιζειν entspricht dem hebr. מרה, rebellis fuit, 5 Mos. 21, 20.; wo ἀπειθει mit ἐρεθιζει verbunden wird; wie ἐρεθισμος dem hebr. מרי, 5 Mos. 31, 27., wo τραχήλος σκληρος damit verbunden wird. Vergl. auch 1 Sam. 12, 14. ἐρισητε mit dem Gegensatz δουλευσητε etc. Daher οἱ ἐξ ἐριθειας (vgl. ἐκ Umschreibung des Adjektives oder Adverbiums. Storr Obss. p. 449. s. Gal. 3, 7.; Joh. 17, 37.) rebelles — renitentes τῃ ἀληθειᾳ. *Morus*: dediti inobedientiae, studiosi renisus. Paulus erläutert es auch selbst durch ἀπειθυσι.

ἀληθεια, die Wahrheit, die sich auf Religion und Sittlichkeit bezieht (Joh. 18, 37.; Röm. 1, 18.); aber nicht die Wahrheiten des Christenthumes, sondern solche, welche von den Heiden durch Vernunft und Gewissen, und von den Juden durch ihre Offenbarung erkannt werden konnten. Denn Paulus spricht hier ganz allgemein, auch von den Heiden.

ἀδικια könnte hier wegen des Gegensatzes eine falsche Lehre bedeuten, und zwar eine solche, welche Laster erzeugt und nährt, wie שקר mendacium. Joh. 7, 18. Man hat aber keine Ursache, hier von der gewöhnlichen Bedeutung: Lasterhaftigkeit, abzuweichen; und auch bey dieser Uebersetzung liegt darin ein Gegensatz gegen Folgsamkeit gegen die Wahrheit.

θυμος και ὀργη, gleichbedeutend; die Zusammensetzung verstärkt den Sinn (Storr Obss. p. 188. s.); die schwersten Strafen. 5 Mos. 9, 19.

V. 9. Trübsal und Angst wird kommen über Jeden, der Böses thut, über Juden vorzüglich, aber auch über Heiden.

Paulus wiederholt den vorigen Hauptsatz V. 8. noch einmal, und drückt die Allgemeinheit stärker aus.

θλιψις και στενοχωρια sind Synonyme, welche wiederum (wie V. 8.) die Bedeutung verstärken: ein sehr furchtbares Elend wird treffen.

ψυχην hat keinen besondern Nachdruck, so viel als: *παντα ἀνθρωπον.*

κατεργαζομενος το κακον ist nicht, wer zuweilen sündigt, sondern wer habituell böse ist, wer in dem Ungehorsam gegen Gott beharrt. Matth. 7, 23. Theophylactus: *ὁ ἐπιμενων και μη μετανοων;* wie V. 10. *ἐργαζομενος το ἀγαθον,* wer standhaft sich bestrebt (V. 7.), dem Willen Gottes gemäß zu leben. 1 Joh. 3, 7.; 2, 17.; Apg. 10, 35.

πρωτον, vorzüglich; weil der Jude ein größeres Maas von Erkenntniß, oder doch mehrere Hülfsmittel zur Erkenntniß moralischer und religiöser Wahrheiten hatte, so war er auch um so strafbarer. Luc. 12, 47. 48.; Matth. 11, 21. ff.

ἑλληνες, den Juden entgegengesetzt, Heiden. Col. 3, 11. 12. 14.

V. 10. Herrlichkeit aber und Ehre und Friede wird kommen über Jeden, der Gutes thut, über Juden vorzüglich, aber auch über Heiden.

Dasselbe, was Paulus schon V. 7. ausgesprochen hatte, s. oben bey V. 9.

ἐργαζομενος, s. oben bey V. 9.

πρωτον, vorzüglich.

Der Jude, der mehrere Hülfsmittel zum Guten hatte als der Heide, und diese treu benutzte, konnte schon hier größere Fortschritte in der Vollkommenheit machen, und einer größern objektiven (nicht subjektiven) Glückseligkeit empfänglich seyn, als der rechtschaffene Heide. Auch unter den gewissenhaften Heiden selbst ist in Absicht auf diese Empfänglichkeit, wegen der Verschiedenheit der Natur-Anlagen und

der äußern Hülfsmittel, also auch in Absicht auf das Maas der objektiven Glückseligkeit ein merklicher Unterschied. Der Grad der objektiven Glückseligkeit wird sich überhaupt nicht nur nach dem Grad der Sittlichkeit, sondern auch nach dem Grade der Empfänglichkeit richten; der Grad der subjektiven Glückseligkeit, nach dem Grad der Treue. Der Grad der Empfänglichkeit aber hängt ab von der Größe der Anlagen, und dem Grad ihrer Ausbildung. So ist's auch auf dieser Erde. Der Talentvollere bedarf mehr zu seinem Glück, als der weniger Talentvolle, vergl. Matth. 25, 15—17. 20—23. 28. f.; Storr doctr. christ. pars theoret. §. 63. 71.; dessen Erläut. des Briefs an die Hebr. S. 629. f. Anmerk. *, und Opusc. Vol. III. p. 121.

V. 11. Denn es gilt bey Gott kein Ansehen der Person.

Vergl. zu V. 11—16. (Herrn Prälat D. Bengels) Weihnachts-Programm von 1813.: „Interpretatio loci Paulini Rom. 2, 11—16."

προσωποληψια, wenn man dem Einen wegen eines äußern Vorzugs günstiger ist, als dem Andern; wenn man bey der Beurtheilung Anderer auf äußere Vorzüge Rücksicht nimmt; Partheylichkeit. Gott nimmt nicht Rücksicht auf äußere Vorzüge, wie diejenige sind, deren die Juden sich rühmen. Er wird den rechtschaffenen Heiden nicht ausschließen von der Seligkeit, weil er nicht Mitglied des israelitischen Volkes war. Dieß führt Paulus nun weiter aus.

V. 12. Denn die ohne geoffenbartes Gesetz gesündiget haben, werden auch ohne ein solches gestraft, und die bey einem solchen gesündiget haben, werden nach diesem verurtheilt.

ανομως (tanquam expertes legis, vergl. *Morus*) nicht, ohne irgend ein Gesetz zu haben; sonst hätten sie nicht *αμαρτανοντες* seyn können; Paulus selbst zeigt, daß auch die Heiden einen *νομον* haben; *ανομως* muß also eine eingeschränktere Bedeutung haben. Da *εν νομω ημαρτον* auf die Juden geht, so muß *νομος* ein Gesetz seyn, wie es die Juden hatten, ein

geoffenbartes, besonders bekanntgemachtes, daher ἀνομως, ohne ein geschriebenes, geoffenbartes Gesetz, wie die Juden eines hatten, s. ἀνομος, 1 Cor. 9, 21.

ἡμαρτον, ἁμαρτανειν, i. q. κατεργαζεσθαι το κακον V. 9. 1 Joh. 3, 6. 8. 9. eine herrschende, böse Gesinnung haben, habituell sündigen; nicht blos überhaupt: das Gesetz übertreten, sonst könnte von keinem Menschen gelten, was Paulus V. 7. und 10. sagt.

ἀπολλυσθαι, das Gegentheil von: gerettet werden, ζωην αἰωνιον ἐχειν, Joh. 3, 16. in der künftigen Welt gestraft werden; gleichbedeutend mit κριθησονται, vgl. V. 8. 9.

ἀνομως ἀπολευται, als solche, die das geoffenbarte Gesetz nicht hatten (wie die Juden); nicht nach der Norm jenes Gesetzes. Es wird damit auf eine andere Norm des Gerichts und auf eine gelindere Strafe hingedeutet, Luc. 12, 41. f.

ἐν νομῳ, i. q. νομον ἐχοντες, die das mosaische, geoffenbarte und geschriebene Gesetz haben, 3, 19.

ἡμαρτον, die ein positives göttliches Gesetz hatten, und doch beharrlich sündigten.

δια νομου, per, ad normam, ex auctoritate hujus legis, Jac. 2, 12. sie werden durch dieses Gesetz, oder nach (secundum) diesem Gesetz verurtheilt werden. δια wie κατα, secundum, 2 Cor. 8, 5. Röm. 15, 32. Die Juden, die ein geschriebenes Gesetz haben, und sich dessen rühmen, werden, wenn sie sündigen, nach demselben gestraft werden.

V. 13. bezieht sich nun auf den lezten Satz in V. 12. (ὁσοι ἐν νομῳ —); V. 14. f. auf den ersten Satz in V. 12. (ὁσοι ἀνομως —). Zuerst erläutert Paulus den Gedanken: Juden, die nicht sittlich gut sind, werden, ungeachtet ihrer äußerer Vorzüge, nach dem Gesetz, das sie haben, von Gott gestraft.

V. 13. Denn nicht die bloßen Hörer des Gesezes sind gerecht nach Gottes Urtheil, sondern nur die Befolger des Gesezes werden als gerecht behandelt werden.

Die Juden rühmten sich eines geoffenbarten Gesetzes; daher sagt Paulus: um selig zu werden ist es nicht genug, ein solches Gesetz zu haben; man muß es auch befolgen.

ἀκροαται, Hörer, so viel als: solche, die Kenntniß vom Gesetz haben. Paulus gebraucht dieses Wort, weil die Juden das Gesetz vorzüglich aus dem Vorlesen desselben in den Synagogen kannten, Apg. 15, 21. *ἀκρ.* Jac. 1, 22.

δικαιοι παρα τῳ θεῳ, sie werden von Gott für rechtschaffen gehalten, und als solche behandelt; sie gefallen Gott, und werden von ihm beseeligt. Es ist der Gegensatz von *ἀπολυνται, κριθησονται* V. 12.; wie auch *δικαιωθησονται*, welches gleiche Bedeutung haben muß. Da *κρινεσθαι* heißt: zur Strafe verurtheilt werden, so muß *δικαιυσθαι* und *δικαιον εἰναι* heissen: von Strafen in der künftigen Welt freygesprochen, und zugleich positiv beseligt werden.

ποιητης τυ νομυ, kommt weder bey rein-griechischen Schriftstellern noch in den kanonischen Büchern des A. T. bey den LXX. vor; es findet sich aber 1 Macc. 2, 67. und Jac. 4, 11. *ποιητης λογυ*, Jac. 2, 22.; *ποιων τον νομον* kommt zuweilen bey den LXX. vor. Nach dem hebr. עֹשֵׂה תוֹרָה, welche dem Gesetz gehorchen, welche sich ernstlich bestreben, das ganze Gesetz zu befolgen, s. Knappii scripta var. argum. p. 523. (Ed. II. p. 462. sq.)

V. 14. **Und da die Heiden, die kein (geoffenbartes, geschriebenes göttliches) Gesetz haben, vermöge ihrer Natur thun, was das (geschriebene) Gesetz will, so sind sie, ob sie gleich kein (geschriebenes) Gesetz haben, sich selbst ein Gesetz.** V. 15. **Sie beweisen, daß das, was das Gesetz wirkt, in ihrem Gewissen eingeschrieben sey, indem ihr Gewissen damit (mit dem Gesetz) übereinstimmt, und ihre Gefühle allein unter einander sie verklagen oder entschuldigen (vertheidigen).**

Paulus zeigt V. 14. 15., daß auch die Heiden, obgleich ohne positives Gesetz, sich versündigen, und mit Recht von Gott gestraft werden. Sie würden sich aber nicht versündigen können, wenn sie kein Gefühl von Recht und Unrecht hätten. Es ist etwas in ihnen, das sie nöthigt, moralische Verbindlichkeiten anzuerkennen, und das ihnen beym Bewußtseyn von Uebertretung Gefühle von Furcht aufdringt.

V. 14. γαρ bezieht sich, wie γαρ V. 13. auf V. 12. und dessen ersten Theil. Zuweilen wird γαρ zweymal gesetzt, und beziehet sich jedesmal auf denselben Satz, wie Phil. 3, 20. (s. Storr Opusc. Vol. I. p. 349. not. n). Vgl. Matth. 6, 32. mit Luc. 12, 30., wo statt des zweyten γαρ bey Matthäus δε gesetzt wird.

φυσει τα τυ νομυ ποιῃ; entweder: sie thun, ohne ein geoffenbartes Gesetz, was das Gesetz fordert, vorschreibt. Dabey könnte φυσει mit μη νομον ἐχοντα verbunden werden: beneficio nativitatis non habent; und ποιῃ mußte auf einen Theil der Heiden eingeschränkt werden. Paulus zweifelte wohl nicht, daß auch Heiden in gewissen Fällen die Forderungen des Gesetzes erfüllten; dieß stünde auch mit Röm. 3, 23. ff. nicht im Widerspruch. Doch würde er nicht sagen, daß der bessere Theil der Heiden einen vollkommenen Gehorsam gegen Gott beobachte. Aber diese Erklärung scheint dem Zusammenhang nicht angemessen zu seyn, in welchem von den Heiden, als solchen, welche sündigen, die Rede ist V. 12., wenn man nämlich voraussetzt, was wahrscheinlich ist, daß V. 14. sich allein oder vorzüglich auf den ersten Theil von V. 12. beziehe; auch paßt sie nicht gut zu den Worten το ἐργον τυ νομυ V. 15.

Besser ist die Erklärung: Da die Heiden von Natur das thun, was das Geschäft des Gesetzes ist (des göttlichen, geschriebenen Gesetzes, wie die Juden eines haben); das, was dem Gesetz eigenthümlich ist, was dem Gesetz zukommt, was Sache des Gesetzes ist. (Wetstein, ad h. l. „ipsi legis officio funguntur, sibi ipsi imperant, quod lex Judaeis.") Gal. 3, 10. 12. Röm. 1, 32. Das Gesetz befiehlt, verbietet, verspricht Belohnung, und droht Strafen. Eben das thun die Heiden von Natur. Ihre Vernunft, ihr Gewissen gebietet, verbietet ihnen, droht ihnen Strafe, verspricht ihnen Glückseligkeit. Sie müssen den Unterschied zwischen dem Guten und Bösen erkennen, sie müssen das Ansehen eines Gesetzes, das in ihnen ist, anerkennen. Vermöge der Einrichtung ihrer sittlichen Natur müssen sie, wenn sie gesündigt haben, sich selbst für strafbar erklären, vgl. Storr, doctr. christ. pars theoret. §. 17. not. a.

Indem Paulus dieß Gesetz in den Heiden mit dem mosaischen Gesetz vergleicht, so ist es klar, daß er dieses als ein moralisches Gesetz betrachtet, das nicht blos aus nationalen und temporären, sondern auch aus allgemein gültigen Gesetzen bestand.

V. 15. ἐνδεικνυνται ist mit συμμαρτυρουσης genau zu verbinden. Sie zeigen, daß das, was das Gesetz wirkt, was es gebietet, verbietet, in ihr Herz geschrieben sey, weil das Gewissen mit dem Gesetz übereinstimmt. Eine andere Erklärung ist diese: „Sie zeigen es durch ihr Leben, ihre Sitten, ihre Staatseinrichtungen, ihre Gesetze (Morus), ihre Urtheile über die Handlungen ihrer Mitmenschen u. s. w.“ — Aber der hier angenommene Sinn des Worts ἐνδεικνυνται stimmt wenigstens mit der gegebenen Erklärung des 14ten Verses besser zusammen.

το ἐργον του νομου, nicht, Handlungen, die das Gesetz fordert; diese nennt Paulus ἐργα του νομου; sondern das Geschäft des Gesetzes; das, was das geschriebene Gesetz wirkt. Die Wirksamkeit, welche das geschriebene Gesetz bey den Juden äußert, äußert sich bey den Heiden in ihrem Innern. Eine gewisse Kenntniß und Anerkennung des moralischen Gesetzes, ein moralisches Gefühl ist gegründet in der menschlichen Seele.

γραπτον, eine Anspielung darauf, daß der Decalogus in steinerne Tafeln eingegraben war, vgl. 2 Cor. 3, 3.

συμμαρτυρειν, bestätigen, einstimmen, Hebr. 10, 15.; Röm. 8, 16. συμμαρτυρουσης nämlich αὐτῳ (eine häufige Ellipse, vgl. Haabs hebräisch-griechische Grammatik, §. 110. S. 301. f.); νομῳ oder ἐργῳ του νομου; weil das Gewissen übereinstimmt mit dem Sinne des Gesetzes.

και μεταξυ ... dieß ist entweder so viel als das Vorhergehende: indem ihre Gefühle sie bald anklagen, bald lossprechen; και heißt alsdann nempe, oder sive (vgl. das dritte και in Marc. 15, 1.); oder behält και seine gewöhnliche Bedeutung: und, wobey der erste Satz: συμμαρτυρουσης ... sich auf die Kenntniß von Pflichten bezieht, welche das Gesetz vorschreibt; der zweyte Satz aber, μεταξυ ... auf das Gefühl,

das mit dem Bewußtseyn moralischer Handlungen verbunden ist.

μεταξυ ἀλληλων, die wahrscheinlichste Erklärung ist die von Storr, a. a. O. §. 17. Not. c: unter einander allein, ohne daß Jemand diese Gefühle weckt, ohne daß ein Richter, ein Ankläger oder Vertheidiger bey ihnen ist, Matth. 18, 15.; oder: im Stillen. Andere: abwechselnd.

λογισμοι, Vorstellungen, die mit Gefühlen verbunden sind.

κατηγορουντων ... sc. αὐτους; Beyspiele ähnlicher Ellipsen s. in Storr Opusc. Vol. III. p. 305. not. 41, cf. 1 Tim. 6, 2.; 1 Cor. 16, 12. etc.

ἀπολογουμενων, indem sie vertheidigen, entschuldigen, was nach dem Urtheil des Gewissens zu billigen ist.

V. 16. In Beziehung auf die Zeit, da Gott richten wird die verborgenen Handlungen der Menschen, nach meinem Evangelium, durch Jesum Christum.

ἐν ἡμερᾳ muß mit V. 15. und zwar wahrscheinlich mit μεταξυ etc. verbunden werden. Vgl. Hrn. Prälat D. Bengels Dissertat.: „Quid in augenda immortalitatis doctrina religioni christianae ipsi hujus conditores tribuerint." Progr. in locum Paulinum, Rom. 2, 11—16. p. 20. ss. not. 25. 1808. pag. 8. ss. not. 8. Einige verbinden V. 16. mit κριθησονται V. 12., Andere mit V. 10. Aber diese Verbindung scheint allzuhart zu seyn. Wenn Paulus in V. 16. den Faden wieder aufnähme, so würde er es angedeutet haben. Auch findet man keine ähnliche Parenthese in den Paulinischen Schriften (vgl. z. B. Röm. 5, 12—18.; Eph. 3, 1—14.). Semler hält ὁτε (für welches Andere ᾗ haben) für einen unächten Zusatz, trennt V. 16. ganz von dem Vorhergehenden, und übersetzt: „publice (ἐν ἡμερᾳ oppon. τῳ: ἐν κρυπτῳ) Deus olim sententiam feret." Aber es ist kritisch unwahrscheinlich, daß ὁτε oder ᾗ ausgelassen werden müsse. Der Satz stünde auch zu abgesondert da. Der Zusammenhang ist ganz gut, wenn man übersetzt: indem ihre Gefühle sich verklagen und entschuldigen in Beziehung (in Hinsicht) auf die Zeit, wo Gott richten wird,

in Beziehung auf das Gericht Gottes, des unsichtbaren höchsten Richters, nicht auf ein menschliches. Das Gefühl von Verschuldung und von Furcht vor Strafen, bey solchen Handlungen, wegen welcher man keine Strafe von Menschen zu fürchten hat, bezieht sich auf einen unsichtbaren Richter und dessen Gericht, und hängt also mit dem Gefühl der Abhängigkeit von Gott und einer Ahnung von diesem Gericht untrennbar zusammen. Oder: deßwegen ist unsere Natur so eingerichtet, daß wir auch dann, wenn wir keine Verurtheilung, keine Strafe von Menschen, von sichtbaren Richtern zu fürchten haben, wegen unserer Abweichungen vom göttlichen Gesetz uns selbst verklagen müssen, und Furcht vor Strafen fühlen, weil wir ein Gericht eines unsichtbaren Richters zu erwarten haben, weil wir einem unsichtbaren Richter, Gott, von unserer Gesinnung und Handlungsart Rechenschaft geben müssen. Paulus setzt also voraus, daß in dem Menschen die Ahnung eines künftigen Lebens und eines künftigen Gerichts liege; und damit stimmt die Erfahrung zusammen. Es giebt ein Gefühl von Gott, das in der innersten Natur des Menschen gegründet ist. Namentlich aus jenen Vorwürfen des Gewissens können wir auf das Daseyn Gottes schließen. Vergl. Jacobi's Versuch eines Beweises eines in der menschlichen Seele von Natur liegenden Eindrucks von Gott und einem Leben nach dem Tode, in dessen sämmtlichen Schriften, II. Thl. 1783. Nro. III. und IV.

τα κρυπτα, Gott wird das richten, was die Obrigkeit nicht strafen kann oder darf, was für keinen andern Menschen erkennbar ist, was der Mensch vor sich selbst verbirgt; 1 Cor. 4, 5.

In Rücksicht auf das Richten Anderer V. 1. macht Paulus aufmerksam auf Gott, der allein richten kann und richten wird, Röm. 14, 10. 12.

κατα — Χριςυ ist eine Parenthese: und zwar, was mein Evangelium hinzufügt, durch Jesum Christum. Dieß war auch Jesu Lehre, Matth. 25, 31. ff. δια Ἰησυ ... gehört nicht zum Hauptgedanken. Paulus will nicht sagen, daß die Heiden auch das ahnen, daß Gott durch Christum richten werde.

V. 17—24. Hier wendet sich Paulus nun gerade an die Juden. Er erinnert sie sehr ernstlich daran, daß sie sich vergebens ihres geoffenbarten Gesetzes rühmen; dasselbe könne ihnen nichts helfen, wenn sie dieß Gesetz übertreten; eben so wenig (V. 25. ff.) könne sie die Beschneidung etwas nützen.

V. 17. Freylich heissest du ein Jude, und stützest dich auf das Gesetz, und rühmest dich Gottes; V. 18. du erkennest seinen Willen, und untersuchst, was das Bessere sey, belehrt durch das Gesetz; V. 19. und du überredest dich selbst, ein Wegweiser zu seyn der Blinden, ein Licht derer, die in der Finsterniß sind, V. 20. ein Lehrer der Unerfahrnen, ein Unterweiser der Unwissenden, weil du einen Abriß von der wahren Weisheit in dem Gesetz habest.

V. 17. *εἰ δε*, si vero, utique, profecto. Dabey ist die Schwürigkeit, daß mit *εἰ δε* eine Protasis anfienge, nirgends aber eine Apodosis sich findet. Möglich ist es jedoch, daß sie in V. 21. enthalten wäre: Freylich heissest du ein Jude rc. V. 17., aber du beobachtest das Gesetz selbst nicht. Auf jeden Fall könnte man annehmen, daß Paulus die Apodosis weggelassen habe (ein *ἀνακολουθον*), welche ungefähr so lauten müßte: so bedenke, wie viel schwerere Strafen du fürchten müßtest; — oder, *εἰ* habe hier eine bejahende Bedeutung (wie das hebr. אם, Storr, Obss. pag. 348.): gewiß, wahrhaftig, allerdings, freylich heissest du, ecce, also wie *ἰδε*; s. Storr, Opusc. Vol. II. p. 37. not. 99. Die LXX. setzen Ezech. 4, 14. für הנה *εἰ*, vgl. *Schleusner*, Lex. in N. T. s. v. *εἰ*, Num. 11. Uebrigens könnte auch *ἰδε* die richtigere Lesart seyn, aus welcher *εἰ δε* wegen Aehnlichkeit des Tons oder der Buchstaben entstanden wäre. Es scheint also daraus, daß *εἰ δε* die schwerere Lesart ist, nicht zu folgen, daß sie auch der Lesart *ἰδε* vorzuziehen sey.

ἐπονομαζῃ, die Juden waren stolz darauf, sich Juden nennen zu können.

ἐπαναπαυῃ, du verlässest, du stützest, du rühmest dich. Die LXX. übersetzen das hebr. נשען bald mit *ἐπαναπαυεσθαι*,

Mich. 3, 11., bald mit πεποιθεναι, 2 Chron. 16, 7. Aus dem Talmud sieht man, welchen großen Werth auch gelehrte Juden auf die bloße Kenntniß des Gesetzes legten.

καυχασαι, du wünschest dir Glück, daß du einen Gott habest, der dir (deinem Volke, 3, 29. Joh. 8, 41.) vor Andern günstig sey, und besondere Wohlthaten dir erweise, Ps. 5, 12. 13. Die Juden glaubten, Gott sey nur ihr Gott, nicht auch der Heiden Gott.

V. 18. γινωσκεις το θελημα, sc. αὐτȣ, nämlich θεȣ; die nämliche Ellipse, s. in Sir. 43, 16. Du hast allerdings eine noch vollkommenere Kenntniß von Gottes Willen, als die Heiden, die das Gesetz nur in ihrem Herzen haben, V. 15.

δοκιμαζεις, du beurtheilst, unterscheidest, prüfest.

τα διαφεροντα, das Verschiedene, was besser oder weniger gut sey; oder auch: das Vorzüglichere, dem Gesetz Gottes Angemessenere, welche Handlungen den Vorzug vor andern haben (διαφεροντα = κρεισσονα, Philipp. 1, 10.), weil du aus dem mosaischen Gesetze unterrichtet bist.

κατηχȣμενος, unterrichtet, belehrt.

V. 19. **Du bildest dir sogar ein, ein sehr brauchbarer Lehrer des Gesetzes zu seyn.**

Dieß galt besonders von den Schriftgelehrten. Paulus führt es V. 19. mit uneigentlichen, V. 20. mit eigentlichen Worten aus. Er häuft die synonymen Ausdrücke, und will damit die große Meynung der Juden von sich recht nachdrücklich herausheben, um sie dann um so mehr zu demüthigen.

ὁδηγος τυφλων, Matth. 15, 14., Lehrer der Unwissenden.

φως, einer, der Licht giebt, Lehrer; φως heißt sonst Erkenntniß und die damit verbundene Vorzüge des Herzens, Freude, Glückseligkeit; hier: einer, der wohlthätige Erkenntnisse ausbreitet.

των ἐν σκοτει, derer, die in Unwissenheit und eben deßwegen in Unglück sind.

V. 20. παιδευτης ἀφρονων, Lehrer der Unwissenden.

διδασκαλος, so viel, als: παιδευτης.

νηπιων, der Schwachen, derer, die Belehrung bedürfen; im Grunde so viel als: ἀφρονες, Ps. 19, 8.; 119, 130.

μορφωσιν, Einige: species, Schein, vgl. 2 Tim. 3, 5. Du hast den Schein; aber ἐχοντα muß wie die vorhergehenden Accusativi verbunden werden mit πεποιθας σεαυτον εἰναι; daher besser: Abriß, Abdruck; της γνωσεως και της ἀληθειας eine Hendiadys, vergl. Apg. 14, 13. ταυρυς και ςεμματα, Storr, Obss. p. 241. Haabs hebräisch-griech. Grammatik, S. 153. f. Du glaubst, ein Lehrer seyn zu können, weil du einen Abriß der wahren Weisheit im Gesetz hast (veram sapientiam in lege adumbratam).

V. 21. **Du nun, der du Andere belehrst, lehrst dich selbst nicht; du predigst, man soll nicht stehlen, und stielst selbst. V. 22. Du lehrst, man soll die Ehe nicht brechen, und brichst sie selbst; du verabscheuest die Götzen, und machst dich selbst des Tempelraubs schuldig.**

Paulus führt nur Einiges als Beyspiel an, um den Satz zu erläutern, daß die Juden Uebertreter des göttlichen Gesetzes seyen.

V. 21. κηρυσσων, du lehrst laut, öffentlich.

μη κλεπτειν nämlich δειν; oder als Metonymie: etwas thun, statt: etwas thun müssen oder sollen. Storr, Obss. p. 17. Apg. 21, 21. Die Juden machten sich großer Diebstähle schuldig, s. Joseph. belli jud. L. 5. c. 9. §. 4. Dahin gehören auch die feineren Betrügereyen, Matth. 23, 14. 25. Psalm 50, 18. Sprüchw. 29, 24.

V. 22. μοιχευεις, die Propheten warfen den Israeliten häufig den Ehbruch vor, z. B. Hos. 4, 2.

ἱεροσυλεις, Klerikus und Koppe: du beraubst die Tempel, du scheuest dich nicht, die den Götzen geheiligten Gefässe zu stehlen; gegen das Gebot, 5 Mos. 7, 25. Aber man findet kein sicheres Beyspiel eines solchen Tempelraubs; wahrscheinlich bezieht es sich auf den Tempel zu Jerusalem und den jüdischen Gottesdienst. Nur muß es im weiteren Sinne genommen werden. Sie machten sich des Tempelraubs schuldig, wenn sie das verweigerten, oder nicht im gehörigen Werthe ga-

ben, was sie zur Erhaltung des Tempels beytragen sollten. Sie erlaubten sich z. B. Betrügereyen bey Opfern, wenn sie fehlerhafte Thiere zum Opfer gaben, Malach. 1, 8. 13. 14.; sie verweigerten oder schmälerten den Priestern ihre Gebühr ꝛc., vielleicht entwandten sie auch zuweilen etwas aus dem Tempel zu Jerusalem. In Josephi Ant. jud. L. 18. c. 3. §. 5. wird erzählt, daß einige Juden die von einer Proselytin Fulvia dem Tempel zu Jerusalem bestimmten Geschenke in ihren Nutzen verwendet haben. Am sichersten darf man wohl annehmen, daß der allgemeine Begriff in ἱεροσυλεις liegt: du entheiligest das Heilige, wenn du schon wegen der Vermeidung der Abgötterey das Ansehen haben willst, als ob du ein sehr eifriger Verehrer Gottes seyest, Matth. 21, 12. 13. Morus: „nihil tibi sanctum est: profanas et violas, quod divinum et sanctum est: — homo es maxime profanus."

V. 23. **Du rühmst dich des Gesetzes, und entehrst doch Gott durch die Uebertretung desselben. V. 24. Denn der Name Gottes wird, wie es in der Schrift heißt, um euretwillen gelästert unter den Heiden.**

V. 23. ἀτιμαζεις, du giebst Veranlassung zur Geringschätzung Gottes (V. 24. Jac. 2, 7.), Veranlassung zu dem Gedanken: der Gott, den die Juden verehren, achte nicht auf das Sittlich-Gute ꝛc.

V. 24. Diese Worte werden in Jes. 52, 5., woher sie genommen sind, in einem andern Sinne verstanden, nämlich: die Heiden beschimpfen Gott, indem sie das gefangene Volk Gottes mißhandeln; indem sie denken, ich könne mein Volk nicht aus ihrer Gewalt erretten, ich seye also nicht der wahre Gott. Eben so in Ezech. 36, 20. 23. Bey Paulus ist der Sinn: Unter den Heiden wird wegen eures lasterhaften Lebens Gott gelästert. Uebrigens haben die Worte bey den Propheten, wie bey Paulus, den allgemeinen Sinn: Ihr gebet Veranlassung dazu, daß die Heiden unwürdig von uns urtheilen. In Ansehung der nähern Bestimmung dieses Sinnes findet sich in so fern Aehnlichkeit, als die Gefangennehmung der Juden den Heiden Anlaß gab, den Gott der Juden zu lästern, das Verhalten

der Juden aber schuld war, daß sie gefangen genommen wurden, Ezech. 39, 23. Paulus beweist hier nicht mit der citirten Stelle, sondern drückt nur seine Gedanken mit Worten des A. T. aus. Storr, Opusc. Vol. I. p. 81. Röm. 8, 36.

V. 25. Die Beschneidung nützt zwar, wenn du das Gesetz befolgest; wenn du aber ein Uebertreter des Gesetzes bist, so ist es eben so, als ob du, wenn gleich beschnitten, ein Heide wärest.

Die Juden legten einen sehr hohen Werth auf die Beschneidung; darauf bezieht sich V. 25. ff. Paulus will sagen: die Beschneidung sollte für den Juden ein Versicherungszeichen seyn, daß auch er an den Vorrechten des Volks Gottes Theil habe; aber er sollte auch wissen, daß er nur dann der besonderen wohlthätigen Fürsorge Gottes sich zu erfreuen habe, wenn er als ein würdiges Glied des Volkes Gottes sich zeige. Wenn nun ein Jude das Gesetz Gottes nicht befolgte, so hatte er auch keinen Antheil an der Wohlthat, welche die Beschneidung unter jener Bedingung ertheilte.

ὠφελει ... vgl. Gal. 5, 3. Phil. 3, 3.

ἀκροβυςια, i. q. *ὡς ἀκροβυςια γεγονεν*; eadem es conditione, ac si praeputiatus esses. Wenn du das Gesetz übertrittst, so nützt dir (vergl. *ὠφελει*) die Beschneidung eben so wenig, als wenn du gar nicht beschnitten, ein Nicht-Jude, nicht ein Mitglied des Volkes Gottes wärest.

Paulus geht nun einen Schritt weiter: wenn ein gewissenhafter Heide die Vorschriften des Gesetzes, die er mittelst seiner Natur erkannt hat, beobachtet, so ist er Gott eben so wohlgefällig, als wenn er der Herkunft nach ein Jude wäre.

V. 26. Wenn nun ein solcher, der nicht beschnitten ist, die Vorschriften des Gesetzes beobachtet, wird er nicht so angesehen werden, als ob er ein Beschnittener wäre?

ὐν, hier für *δε* (vgl. *Schleusner*, Lex. s. v. *δε*, N. 5.)

ἀκροβυςια, wird das erstemal als concretum genommen: praeputiatus, homo paganus; das zweitemal als abstractum.

δικαιωμα, was das Gesetz vorschreibt, praeceptum, Hebr. 9, 1. 10. Luc. 1, 6.

αυτου, constructio ad sensum; es bezieht sich eigentlich auf das erste *ακροβυστια*. Storr, Obss. p. 368.

εις περιτομην λογισθησεται, wird er nicht, ungeachtet er nicht beschnitten ist, so angesehen und behandelt werden, wird er nicht Gott eben so wohlgefällig seyn, als wenn er ein Glied des israelitischen Volkes wäre, Röm. 2, 7. 10. Apg. 10, 35.

εις ist hier, wie das hebr. ל, oft index comparationis. Hos. 8, 12. (*εις αλλοτρια ελογισθησαν*) Jes. 29, 17. vgl. V. 16. Eben so kommt ל Ps. 44, 23. vor, wo es Röm. 8, 36. durch *ως* übersetzt wird.

V. 27. **Und wird nicht der seiner Herkunft wegen Unbeschnittene, der das Gesetz beobachtet, dich verurtheilen, der du bey dem geoffenbarten Gesetz und bey der Beschneidung Uebertreter des Gesetzes bist?**

και κρινει kann mit *ουχι* V. 26. verbunden, und also fragweise genommen werden, oder es muß *ουχι* supplirt werden, was dem Affekt des Apostels angemessener ist. Andere nehmen es ohne Frage: Und er wird dich richten ... dem Sinn nach ist es einerley.

κρινει, er wird dich verurtheilen; ein solcher Heide wird zum Beweis dienen, wie sehr strafwürdig du bist, da er bey wenigeren Hülfsmitteln doch gewissenhaft war, und du bey einer vollständigen Erkenntniß des göttlichen Willens doch das Gesetz übertrittst. Er wird gegen dich zeugen, vgl. Matth. 12, 41. f.

τελουσα, vgl. Jac. 2, 8., wie *τηρειν*, beobachten.

δια, bey, ungeachtet, vgl. 4, 11. 1 Tim. 2, 15., wie das hebr. ב, 4 Mos. 14, 11. Ps. 78, 32., so viel, als: *εν* (*νομω*) V. 12., vgl. 2 Cor. 3, 11., wo *δια δοξης* für *εν δοξη* steht; der du Gesetz und Beschneidung hast, und, ungeachtet du dieß Gesetz hast, es doch übertrittst.

γραμμα, etwas Geschriebenes, per Synecdochen, das mosaische Gesetz, 2 Cor. 3, 6. es entspricht bisweilen bey den LXX. dem hebr. כתוב und ספר.

V. 28. Denn nicht der ist ein ächter Jude, der es nur dem Aeußern nach ist; nicht die Beschneidung, die in die Augen fällt und am Leibe geschieht, ist die ächte Beschneidung. V. 29. Nur der ist ein ächter Jude, der es im Verborgenen ist; nur die ist eine ächte Beschneidung, die es am Herzen ist, die durch den Geist, nicht durch das geschriebene Gesetz ist. Ein solcher hat Lob zu erwarten, nicht sowohl von Menschen, als von Gott.

Der Sinn von V. 28. f. ist in jedem Fall: Wer blos dem Aeußern nach zum Volke Gottes gehört, nicht aber so gesinnt ist und handelt, wie ein Glied des Volkes Gottes gesinnt seyn und handeln soll, der ist kein ächtes Glied desselben, und hat das nicht zu erwarten, was Gott einem ächten Gliede seines Volkes zugesagt hat. Nur Rechtschaffenheit des Herzens und Lebens macht den Juden Gott wohlgefällig, und zu einem ächten Gliede des Volkes Gottes.

V. 28. Diese Worte können entweder so genommen werden, daß sie eben das bedeuten, als wenn es hieße: *Ου γαρ ὁ ἐν τῳ φανερῳ Ἰυδαιος, ὀντως Ἰυδαιος ἐςιν;* nicht der sichtbare äußerliche Jude, der nach Abstammung, Sprache, äusserer Beschaffenheit ein Jude ist, ist auch ein wahrer ächter Jude, ein wahres Mitglied des Volkes Gottes. Diese Art zu reden ist eine Ploce, wo ein Wort im Prädikat eine andere Bedeutung hat, als im Subjekt. Beyspiele sind Röm. 9, 6. *ἰσραηλ;* Joh. 3, 31. *ἐκ της γης ἐςι.* Eben so die lezten Worte: *ὐδε ἡ ἐν τῳ φανερῳ, ἐν σαρκι περιτομη, ὀντως περιτομη ἐςιν.* Die sichtbare Beschneidung ist nicht eine wahre Beschneidung, eine Wegschaffung des Sündlichen aus dem Herzen und Leben V. 29., Phil. 3, 3. Col. 2, 11. — Oder, es ist, wie Storr (Opusc. Vol. II. p. 189. not. 20. bey Coloss. 3, 11.) annimmt, keine Ellipse, sondern *ἐςι* ist gesetzt für *ἐςι τι* (vgl. *ὀντα*, Menschen, die einen großen Werth haben, für etwas Bedeutendes gehalten werden, 1 Cor. 1, 28.; *ἐνι* = *ἐςι*, Gal. 3, 28. Coloss. 3, 11.), valet aliquid, es hat einen Werth; und der Sinn wäre dann: Wer blos dem Aeußern nach ein Jude ist (zum Volke Gottes gehört), wer nicht so gesinnt ist

und handelt, wie es einem Glied des Volkes Gottes ziemt, der gilt nichts, wenn es auf das Urtheil Gottes (V. 29.) ankommt — hat keinen Werth nach Gottes Urtheil. Eben so muß V. 29. in den Worten ἀλλ' ὁ ἐν τῳ κρυπτῳ Ἰυδαιος, und και περιτομη ... entweder Ἰυδαιος und περιτομη wiederholt und also im Prädikat emphatisch genommen werden, oder muß ἐςιν, was aus dem vorhergehenden Vers zu suppliren ist, übersetzt werden: valet aliquid (ἰσχυει τι), Gal. 6, 15. Doch ist in beyden Versen die erstere Erklärung die wahrscheinlichere.

ὁ ἐν τῳ φανερῳ — κρυπτῳ, qui extrinsecus, qui intus Judaeus est, vgl. κρυπτος, 1 Petr. 3, 4. der im Geiste, im Stillen Gott verehrt. Da ὁ ἐν τῳ κρυπτῳ ohne Zweifel das Innere, das Herz bedeutet, so ist ὁ ἐν τῳ φανερῳ das, was in die Augen fällt; so bey Ἰυδαιος und bey περιτομη; bey περιτομη erklärt Paulus das ἐν τῳ φανερῳ noch mit ἐν σαρκι. ὁ ἐν τῳ κρυπτῳ Ἰυδαιος, internus Judaeus, animus ejus circumcisus; h. e. animus scelera exuit (Col. 2, 11. 13.) et praecepta Dei observat (1 Cor. 7, 19.).

περιτομη καρδιας, dieß Bild wird schon 5 Mos. 10, 16. 30, 6. gebraucht; Wegschaffung dessen, was den Menschen verunreinigt, aller bösen Neigungen, Hervorbringung eines Sinnes, der auf das gerichtet ist, was Gott gefällt, bey dem der Hauptzweck der Beschneidung im eigentlichen Sinn erreicht wird. So erklärt es Paulus selbst Col. 2, 11.

ἐν πνευματι, ὐ γραμματι, dient zur Erläuterung des Vorhergehenden; ἐν πνευματι könnte heissen: eine Beschneidung, die geschieht im Geiste, im Innern des Menschen, im Gegensatz gegen ἐν σαρκι, V. 28.; und gegen ἐν γραμματι, eine Beschneidung, die nicht geschieht nach der buchstäblichen Vorschrift des Gesetzes. Allein dann wäre ἐν πνευματι so viel, als: καρδιας, und der Gegensatz: ἐν γραμματι paßte auch nicht dazu. Besser also: die Beschneidung wird bewirkt durch das πνευμα, nicht durch das γραμμα; dieß ist das geschriebene mosaische Gesetz, das hier blos als Innbegriff gewisser göttlicher Gebote betrachtet wird. Durch das bloße Gesetz

wird diese innere Wirkung nicht zu Stande gebracht, sondern durch das πνευμα (7, 6. 8, 2. 2 Cor. 3, 6.); durch den göttlichen Geist; oder hier, wo es sich auch auf Israeliten vor Christus bezieht, in allgemeinerer Bedeutung, durch die göttliche Kraft, durch etwas von Gott Kommendes, Belebendes, das den Willen zum Guten stärkt. In γραμμα liegt daher, wegen des Gegensatzes ἐν πνευματι, der Nebenbegriff von Schwäche und Unzulänglichkeit, Röm. 7, 6. 8, 3. Das Gesetz, Vernunft- oder mosaisches Gesetz ist nicht vermögend, den Menschen zu einem wahrhaft gottgefälligen Menschen zu machen. Dieß ist ein Hauptsatz der Briefe an die Römer und Galater.

ὁ bezieht sich auf Ἰυδαιος, oder auf Ἰυδαιος und περιτομη zugleich. Ein solcher Mensch erhält Lob, Belohnung (1 Cor. 4, 5.), nicht von Menschen, sondern von Gott; oder: nicht nur von Menschen, sondern vorzüglich auch von Gott. Gott allein, oder: Gott vorzüglich kann darüber entscheiden, ob eine solche περιτομη in einem Menschen sich finde.

Drittes Kapitel.

Paulus nimmt nun Rücksicht auf einige Einwendungen der Juden, und V. 1—19. führt er den Gedanken aus: Gott hat allerdings den Juden gewisse Vorzüge vor andern Nationen ertheilt. Aber dieser Vorzüge ungeachtet sind sie eben sowohl als die Heiden verschuldet (V. 9. ff.), und können eben so wenig als diese in Hinsicht auf ihre Gesinnung und ihr Verhalten einen Rechtsanspruch auf Freyheit von künftigen Strafen und auf besondere Wohlthaten Gottes machen.

V. 1. **Welche Vorzüge haben denn nun die Juden? oder was nützt die Beschneidung?**

Eine Einwendung, welche Paulus einem Juden in den Mund legt, und welche sich zunächst auf 2, 25. ff., aber auch auf 2, 9. 12. bezieht. Ein Jude konnte sagen: wenn es sich so verhält, was bleibt denn den Juden noch für ein Vorzug? Was hat nun die Beschneidung noch für Nutzen, die doch eine göttliche Anordnung ist?

περισσον, ein Vorzug, wie περισσευειν, 1 Cor. 8, 8. einen Vorzug haben.

V. 2. Allerdings haben sie viele Vorzüge; der wichtigste ist der, daß ihnen anvertraut sind die Aussprüche Gottes.

Paulus antwortet nun auf die Einwendung V. 1. Allerdings haben die Juden Vorzüge vor andern Nationen; Gott hatte dieß Volk zu hohen Zwecken erwählt; er hatte sich an ihm durch manche Wunder verherrlicht; an dieses Volk hatte er mehrere ausserordentliche Gesandte abgeordnet ꝛc. Paulus führt hier aber nur Einen dieser Vorzüge an, τα λογια τυ Θεω.

πολυ bezieht sich auf περισσον. — κατα παντα τροπον, allerdings, oder: in vielfacher Rücksicht. Vergl. besonders Röm. 9, 4. ff.

πρωτον, nicht: das Erste, denn es folgt kein Zweytes; sondern: der wichtigste Vorzug (praecipuum quidem est, quod, vgl. πρωτον, Matth. 6, 33. 1 Tim. 2, 1.); es muß, wie πολυ, auf περισσον V. 1. bezogen werden.

τα λογια τυ Θεω, alle göttlichen Offenbarungen, die den Juden mitgetheilt wurden (cf. *Krebs*, Observv. h. d. St.), vorzüglich die göttlichen Verheissungen, 9, 6. vgl. 4. Eph. 2, 12. Daß λογια Θεω nicht blos das mosaische Gesetz bedeute, erhellt auch aus Ps. 119, 50. 58., wo nothwendig Verheissungen verstanden sind.

ἐπιςευθησαν, ipsis credita, tradita sunt a Deo; πιςευειν wird auf dieselbe Art construirt, Gal. 2, 7. 1 Cor. 9, 17. 1 Tim. 1, 11.

Eine Hauptabsicht Gottes bey der besondern Verfassung des israelitischen Volkes und der Leitung ihrer Schicksale war: Erkenntniß des wahren Gottes in der Welt zu erhalten und zu verbreiten, und zum Christenthum, einer für alle Völker bestimmten Religion, vorzubereiten. Der Endzweck bezog sich auf das ganze Menschengeschlecht und auf die entferntesten Zeiten; das Mittel dazu war auf Eine Nation und auf ein bestimmtes Zeitalter eingeschränkt.

V. 3. Wie denn? wenn Einige treulos waren, wird ihre Treulosigkeit die Treue Gottes aufheben? Keinesweges.

Man hätte einwenden können, dieser Vorzug würde ja ganz unnütz gemacht, und der Zweck desselben vereitelt durch die ἀπιςια der Juden, durch ihren Ungehorsam gegen das Gesetz; was bleibe also den Juden noch für ein Vorzug übrig? Darauf antwortet V. 3. Wenn auch Einige (statt: Viele) untreu waren, so wird doch dadurch die Treue Gottes nicht aufgehoben.

ἠπιςησαν, ἀπιςια, darin scheinen die beyden Begriffe zu liegen: Unglaube, in Beziehung auf λογια τε Θεε, V. 2. Vgl. Röm. 11, 20. und Untreue, im Gegensatz gegen πιςις τε Θεε. Man kann es übersetzen: Untreue; darin ist auch das erstere: Unglaube, enthalten; denn Unglaube in Beziehung auf die Offenbarung ist immer Untreue in Absicht auf die Behandlung der Offenbarung.

πιςις τε Θεε, Treue Gottes, Erfüllung der göttlichen Verheissungen. Die Treue Gottes wurde nicht aufgehoben, sowohl in Absicht auf die unbedingte Verheissungen, z. B. daß aus den Juden der Messias kommen werde, daß seine Lehre unter Juden und Heiden verbreitet werden solle; als auch in Absicht auf die bedingten Verheissungen. Wenn Gott nur unter der Bedingung einer gewissen Gesinnung und Handlungsart seine Wohlthaten ertheilen will, so werden seine Verheissungen nicht ungültig, wenn er sie den Treulosen nicht hält. Die Treulosigkeit der Schlimmern kann Gott nicht hindern, seine Verheissungen an dem bessern Theile zu erfüllen. Vgl. 11, 7. 9, 6. Vielleicht hat Paulus auch das schon im Sinn, was er 11, 23—26. sagt, daß Gott, des lange dauernden Verfalls dieser Nation ungeachtet, doch die Verheissung einer künftigen Wiederherstellung der Juden zu einer bessern Nation erfüllen, daß Gott in einem künftigen Zeitalter es doch noch so fügen werde, daß das israelitische Volk durch das Christenthum beglückt, und in einen äußern glücklichen Zustand gesetzt werde.

V. 4. **Vielmehr soll Gott als wahrhaft erkannt werden, wenn auch alle Menschen als treulos erkannt würden, wie es in jener Schriftstelle heißt: damit du**

als wahrhaft erkannt werdest in Ansehung deiner Aussprüche, und Recht behaltest, wenn man über dich urtheilt.

Durch die Untreue der Menschen wird Gottes Treue nicht aufgehoben. Er würde treu bleiben, wenn auch alle Menschen treulos wären.

ἀληθης, wahrhaft.

γινεσθω, es muß geschehen, daß Gott, durch den Erfolg selbst, als wahrhaftig, als treu anerkannt werde, wie *ἐςι*, Joh. 5, 31. 1 Cor. 2, 14. 8, 6. *Storr*, Obss. p. 14.

πας δε ἀνθρωπος ... wenn auch alle Menschen treulos wären (Ps. 116, 11.). Dieser Satz kann nicht absolut, sondern nur bedingt verstanden werden: Wenn auch alle Menschen treulos wären ꝛc. (*Storr*, Observv. p. 303. ss.).

Die Stelle aus Ps. 51, 6. enthält nur eine specielle Anwendung des allgemeinen Satzes. Der Sinn in Ps. 51, 6. ist: daß ich an dir allein mich versündigt, und was dir mißfällt, gethan habe, das bekenne ich öffentlich, damit du als wahrhaft erkannt werdest, wie in allen deinen Aussprüchen, so namentlich darin, daß du mich durch einen deiner Gesandten eines so großen Vergehens schuldig erklärt hast. Vgl. 2 Sam. 12, 7—9. Dieß mein öffentliches Bekenntniß soll die Folge haben, daß deine Feinde, die um meiner Sünde willen über dich spotten, überzeugt werden, daß ich selbst es einsehe, wie sehr mißfällig dir meine Sünde seye.

δικαιωθῃς, daß du für wahrhaft erkannt, erklärt werdest. *Storr*, Opusc. Vol. I. p. 239. s.

νικησῃς, im Hebr. תִּזְכֶּה, daß du für rein erkannt werdest; *νικησῃς*, wie die LXX. Ps. 51, 4. haben, giebt den nämlichen Sinn, daß du siegest, Sieger seyest, wenn du gerichtet wirst; d. h. daß du Recht behaltest (vgl. Krebs b. d. St.); daß die Menschen, wenn sie von deiner Handlungsweise urtheilen, erkennen und gestehen müssen, daß du recht handelst, und deine Verheissungen erfüllest.

κρινεσθαι muß passive genommen werden, wie Ps. 109, 7. Klagl. 3, 36.

V. 5. Wenn aber unsere Treulosigkeit die Treue Gottes in's Licht sezt, was können wir daraus schliessen? Ist etwa Gott ungerecht, wenn er straft? ich spreche so, wie Menschen zu urtheilen pflegen.

Ein neuer Einwurf: „Wenn Gott, der Verdorbenheit des jüdischen Volkes ungeachtet, doch die Zusage erfüllt hat, aus diesem Volke den Messias hervorgehen zu lassen, und diesem Volke vor allen Andern Theilnahme an den Wohlthaten des Messias möglich zu machen; wenn er, der Untreue des größern Theils der Juden ungeachtet, doch diesem Volk seine Wohlthaten nicht ganz entzieht, und den bessern Theil desselben der höchsten Beweise seiner Liebe würdigt; wenn er, des Verfalls der jüdischen Nation ungeachtet, doch die Verheissung nicht unerfüllt lassen will, diese Nation einst wieder emporzuheben, einst wieder als sein Volk zu behandeln, an ihr seine Gnade durch den Messias auf's Herrlichste zu offenbaren; — so erscheint ja die Treue Gottes, eben wegen der Untreue der Juden, in einem desto helleren Lichte. Jene Untreue hat also die gute Folge, daß seine Treue um so sichtbarer wird. Ist es also nicht ungerecht, wenn er die Juden straft, die durch ihre Untreue zu seiner größern Verherrlichung Anlaß gaben." Man sieht aus V. 8., daß Paulus Ursache hatte, diesen Einwurf anzuführen.

αδικια, δικαιοσυνη, Untreue, Treue, Wahrhaftigkeit. *δικαιοσυνη* scheint hier gleichbedeutend zu seyn mit *αληθεια* V. 7. 4., und mit *πιςις* V. 3. Daher *αδικια* das Gegentheil hievon, Untreue, so viel als: *ψευσμα* V. 7., oder *απιςια* V. 3. Vgl. *δικαιος*, Jerem. 42, 5. Nehem. 9, 8.; *δικαιοσυνη*, Sprüchw. 8, 8. Man könnte aber beydes auch in einem weiteren Sinne nehmen: moralische Vollkommenheit, Heiligkeit und Lasterhaftigkeit. Vgl. Matth. 6, 33. *Storr*, Opusc. Vol. I. p. 193. not. 17.

συνιςησι, manifestat, testatam facit, demonstrat, (in's Licht sezt) h. e. occasionem praebet manifestandae *δικαιοσυνης Θεου*. s. *Budaei* comment. graecae linguae p. 262. Röm. 5, 8.

τι ἐρουμεν, so viel als: τι οὖν ἐρουμεν, eine Uebergangsformel. Was sollen wir sagen, daraus schließen? Folgt etwa daraus, daß Gott ungerecht sey, wenn er die Juden strafe, weil ihre Treulosigkeit seine Treue offenbart?

μη, num; ist etwa Gott ungerecht? oder: nonne, wenn bewiesen werden kann, daß μη auch für οὐχι gesetzt werde.

ἐπιφερειν ὀργην sc. Judaeis. ἐπιφερειν ὀργην, strafen, *Joseph.* Ant. III. 13.: τιμωριαν ἐπιφερουσι. (vgl. Krebs d. d. St.)

κατα ἀνθρωπον λεγω, setzt Paulus hinzu, um dem Mißverstand zu begegnen, als hätte er diesen Gedanken selbst gehabt. Ich rede, wie die Menschen zu reden pflegen. *Carpzovius* ad h. l.: „Contextus unice hunc sensum, quem Matth. Flacius in clave, voce homo, attulit, requirere videtur: Usitatam hominibus impiis objectionem sisto." Ich rede, wie schlechte Leute zu sprechen oder zu denken gewohnt sind. Es sind Worte ruchloser Leute.

V. 6. **Wie könnte Gott sonst Richter aller Menschen** (oder: der Bösen) **seyn?**

Paulus antwortet auf den Einwurf V. 5., und argumentirt aus einem unter den Juden anerkannten Satz. Entweder: wie könnte Gott, was doch ihr Juden selbst als ausgemacht annehmet, Richter des Menschengeschlechts (vergl. 1 Mos. 18, 15.) seyn? Wäre er ungerecht, so könnte er nicht Richter der Welt seyn. Oder (und dieß scheint in den Zusammenhang besser zu passen): wie könnte er sonst irgend böse Menschen (κοσμον, 1 Cor. 11, 32. 1, 21.), namentlich auch aus den Heiden (vgl. κοσμος, Röm. 11, 12.), oder auch: die Heiden, d. h. die bösen Menschen unter den Heiden (vgl. κοσμος, Röm. 11, 12., wo κοσμος mit ἐθνη verwechselt wird) richten oder strafen, wenn die Bestrafung solcher Menschen ungerecht wäre, deren Sünden zu seiner Verherrlichung, zur Offenbarung seiner höchsten moralischen Vollkommenheiten, Anlaß geben. Paulus setzt aus dem Vorhergehenden voraus, daß die Juden eben sowohl Sünder seyen, als die Heiden. Daß Gott die Schlechteren unter den Heiden bestra-

sen werde, gaben die Juden am gernsten zu. Aber, will Paulus sagen, die Heiden könnten eben so argumentiren, daß durch ihre Untreue Gottes Treue verherrlicht werde; dieß gebet aber ihr Juden nicht zu. Dieß schließt sich am besten an V. 7. an.

V. 7. Denn wenn die Treue Gottes bey meiner Treulosigkeit größer erscheint zu seiner Verherrlichung, warum werde ich denn noch als Sünder zur Strafe verurtheilt?

Dieß sind wieder Worte eines Andern. Es ist bey den Propheten sehr gewöhnlich, daß Personen redend eingeführt werden, ohne daß es vorher angezeigt wird. Ungewiß ist es aber, ob ein Jude oder ein Heide spreche. Es könnte Fortsetzung des V. 5. angeführten Einwurfs, also der Einwurf eines Juden seyn, in diesem Fall würde ἀληθεια seine gewöhnliche Bedeutung, Wahrhaftigkeit, behalten, und ψευσμα eben so viel als: ἀπιςια V. 3. seyn. Wahrscheinlicher aber ist's, daß Paulus einen Heiden redend einführt. Kein Argument konnte für die Juden überzeugender seyn, als wenn Paulus sagte: denn, so könnte ein Heide sagen, auch meine Untreue, auch meine Abweichung von dem mir bekannten göttlichen Gesetz, 2, 14. f., dient zur Verherrlichung Gottes. Warum sollte also ich (κἀγω, auch ich, wie die Juden, oder: also ich, oder einfach: ich; τι κἀγω für και τι ἐγω), cf. *Baueri* phil. Thuc. Paul. p. 208., gestraft werden, wenn jener Schluß V. 5. in Beziehung auf die Juden gilt? Sollen die Juden nicht gestraft werden wegen ihrer Treulosigkeit, warum sollen wir gestraft werden, da doch bey uns Heiden der gleiche Fall ist?

ἀληθεια, wenn man es Wahrhaftigkeit, Treue übersetzt, und V. 7. einen Heiden reden läßt, so muß man es auf die Verheissungen beziehen, die Gott im A. T. in Beziehung auf die Heiden gegeben hat, auf die Verheissung, daß von einem Nachkommen Abrahams und Davids, von dem Messias auch auf die Heiden Segen ausfließen werde. Man kann aber ἀληθεια auch in allgemeinerem Sinn nehmen: mo=

:alische Vollkommenheit Gottes. Vgl. Joh. 3, 21., wo ποιων την ἀληθειαν dem φαυλα πρασσων V. 20. entgegensteht.

ψευσμα, Untreue, oder allgemein: Lasterhaftigkeit (ἀδικια V. 5.), wie שֶׁקֶר.

ἐπερισσευσεν hat in großem Maaße die Folge, daß seine Vollkommenheit anerkannt wird, größer erscheint, (magis illustratur, elucet ex improbitate) vgl. 5, 20. ὑπερεπερισσευσε. Wenn dieß ist, kann der Heide sagen, warum werde ich als Sünder gerichtet? ἁμαρτωλος, der gewöhnliche Ausdruck der Juden für die Heiden.

V. 8. **Und sollen wir denn, was Einige lästernd für unsere Lehre ausgeben, sagen: wir dürfen Böses thun, denn es wird Gutes daraus kommen? Gerecht ist die Strafe solcher Menschen.**

Wenn man V. 7. als Worte eines Heiden betrachtet, so kann man V. 8. als eine zweyte Antwort auf den Einwurf V. 5. betrachten: Wenn jener Einwurf gegründet wäre, so müßte man den allgemeinen offenbar falschen Grundsatz voraussetzen: Wir dürfen und sollen überhaupt Böses thun, weil (zufällige) gute Folgen daraus entstehen — dadurch veranlaßt werden. Denn alles Böse hat freylich am Ende gute Folgen, aber nicht durch den Willen dessen, der es thut, sondern durch Gottes Leitung. Das Bestrafen der ἀδικια könnte nur alsdann als ungerecht gedacht werden, wenn es überhaupt erlaubt wäre, um zufälliger guter Folgen willen zu sündigen. Dieß nehmet aber ihr Juden, wenigstens in Beziehung auf die Heiden, selbst nicht an. Ihr entschuldiget die Beleidigungen Anderer nicht damit, daß etwas Gutes daraus entstehen könne. Paulus konnte also richtig so argumentiren: wenn jener Einwurf wahr wäre, so wäre auch dieser Grundsatz wahr; nun aber ist dieser Grundsatz falsch, also ist auch jener Einwurf unrichtig.

Einige Ausleger betrachten V. 7. 8. oder auch nur V. 7. als Fortsetzung des Einwurfs V. 5. Es wäre V. 7. blos eine weitere Entwicklung des Gedankens von V. 5. Dabey wäre γαρ so viel als: δε; oder V. 7. müßte in unmittelbarer Ver-

bindung mit V. 5. gedacht werden, wo γαρ seine gewöhnliche Bedeutung behielte. Aber die Meynung ist wahrscheinlicher, daß V. 7. Einer von denjenigen spreche, die zu dem κοσμος V. 6. gehören. Betrachtet man blos V. 7. als diese Fortsetzung, als Einwurf eines Juden, so muß V. 8. als die Antwort des Apostels angesehen werden; num igitur etc., oder: at enim vero num etc. *Storr*, Opusc. Vol. II. p. 201. not. 56. „Itaque non debet fieri [μη sc. γενηται, aut γενεσθω, aut γενοιτο (*Baueri* phil. Thuc. Paul. p. 170.), cf. ἱνα sc. γενηται, 1 Cor. 1, 31. ὀχ, Matth. 26, 39. coll. Luc. 22, 42. et 2 Cor. 8, 5. pro ὀκ ἐγενετο], quemadmodum per calumniam praecipere nos dicimur, facienda esse mala, ut bona inde eveniant. Quod ita abhorremus, ut ista ratione agentes justissime puniri statuamus." Also (και Hebr. 3, 19.) das darf gar nicht als Grundsatz angenommen werden, was man lästernd für unsere Lehre ausgiebt.

και μη, und sollten wir etwa sagen ꝛc.? Dieß müßten wir sagen, wenn V. 5. gälte; wo vor ὁτι zu suppliren wäre: λεγωμεν; es könnte aber auch nach και μη supplirt werden: γενηται. „Num fiet, quemadmodum etc."? και μη muß verbunden werden mit καθως, und ὁτι ποιησωμεν mit λεγειν.

ἐλθη τα ἀγαθα, vgl. Jerem. 17, 6.

ὧν geht auf diejenigen, welche diesen Grundsatz haben. Paulus spricht im Affekt, mit lebhaftem Unwillen, und drückt sich nicht vollständig aus, indem er sagen will, daß dieser Grundsatz verabscheuungswürdig sey, und die Strafe derer, die ihn lehren und ausüben, gerecht sey.

V. 9. Wie denn nun? Haben wir (Juden) einen Vorzug? Nicht in jeder Hinsicht; denn ich habe vorher Juden und Griechen, ich habe alle beschuldigt, sie seyen strafwürdig.

Paulus kommt hier zu seinem Hauptgegenstand zurück.

προεχομεθα, gewöhnlich: antecellimus; vgl. V. 1. περισσον. Zwar wird προεχειν gewöhnlich nur im Activo gebraucht, in der Bedeutung: übertreffen, einen Vorzug haben. Aber die Analogie des Sprachgebrauchs, und besonders des

Paulinischen, erlaubt es, anzunehmen, daß es auch im Medio diese Bedeutung habe. Weil προεχεσθαι sonst nicht im Medio in dieser Bedeutung vorkommt, so nahm es Storr passive in dem Sinn: Vincimurne una pars ab altera? Sind wir Juden besser als die Heiden, oder diese besser als jene?

Morus: num praetextus nobis est in praecipuis nationis nostrae commodis? num haec nos excusant, nos tutos ab omni reprehensione, a damno praestant? προεχεσθαι im Medio heißt: 1) eigentlich, ante se habere aliquid, veluti clypeum, scutum, munimentum, quod tutum aliquem praestet ab adversario; 2) tropisch, habere praetextum, id, quod nos excuset etc. Morus's Erklärung wäre also dem Sprachgebrauch angemessen, aber dem Zusammenhang mit dem Folgenden und mit V. 1. nicht eben so günstig.

ὀ παντως, nach der ersten Erklärung des προεχομεθα: nicht in jeder Hinsicht; wir Juden haben Vorzüge, aber nur darin nicht, daß wir auf Seligkeit Anspruch hätten. Nach der Erklärung von Storr und Morus: plane non, keinesweges. [Particula negationis per Hebraismum (cf. ὀ πασα V. 20.) refertur vel referri certe potest ad verbum.]

προῃτιασαμεθα, eine locutio rhetorica; wir haben vorher (Cap. 1. und 2.) bewiesen ꝛc.

παντας, s. V. 19. es muß mit dem Vorhergehenden unmittelbar verbunden werden, oder es muß vor παντας ein Comma gesetzt werden.

ὑφ᾽ ἁμαρτιαν, obnoxios esse culpae (Joh. 9, 41. 15, 22. 24. 1 Cor. 15, 17.), die göttlichen Strafen verdient haben. Alle, ohne Unterschied der Nationen, sind der Verschuldung unterworfen.

V. 10. Wie es in der Schrift heißt: Keiner ist gerecht, auch nicht Einer. V. 11. Keiner ist verständig; keiner (ist unter ihnen), der Gott sucht. V. 12. Sie sind Alle abgewichen, sie sind allesammt verderbt, es ist keiner (unter ihnen), der Gutes thut, auch nicht ein Einziger.

Diese Worte V. 10—12. stehen Ps. 14, 1—3., nach der

LXX. V. 2. wird von Paulus abgekürzt, und V. 1. werden statt der Worte der LXX.: ὐκ ἐςι ποιων χρηςοτητα, ὐκ ἐςιν ἑως ἑνος (hebr. אֵין עֹשֵׂה־טוֹב), andere gleichbedeutende gesetzt. Es ist hier nicht von der allgemeinen menschlichen Verdorbenheit die Rede, sondern es wird nur die Gottlosigkeit und das Sittenverderbniß eines gewissen Theils der Juden, der zur Zeit der Abfassung des Psalms lebte, beschrieben; also bezieht sich diese Beschreibung nicht auf Alle und Jede. (Vergl. Knapp zu Ps. 14. und Müntinghe.) Der Sinn ist: es gab zu jener Zeit viele von Gott sehr entfernte Menschen; also wird nicht gesagt, daß es gar keinen Gerechten unter den Israeliten gebe, sondern es bezieht sich Ps. 14, 2. auf die V. 1. genannten Thoren. Bey Paulus ist von der jüdischen Nation im Allgemeinen, in Vergleichung mit den Heiden, nicht von allen einzelnen Juden (überhaupt oder im Zeitalter des Apostels) die Rede. Paulus führt in dieser Absicht Stellen an, in welchen auch Juden (zu dieser oder jener Zeit) eine eben so große Verdorbenheit, und eben solche Laster vorgeworfen werden, als man unter den Heiden fand (vgl. V. 19. ἱνα παν ςομα φραγῃ). Nicht blos jetzt giebt es so verdorbene Juden; auch in den vergangenen Zeiten gab es Juden, denen ein eben so gerechter Vorwurf gemacht werden konnte, als den Heiden. Die Juden dürfen sich also auch auf die verflossenen Zeiten nichts zu gut thun. Bolten meynt, Paulus führe V. 10. ff. Stellen aus dem A. T. an, nicht um seine Behauptung daraus zu erweisen, oder dadurch zu bestätigen, sondern nur um die damalige allgemeine Verdorbenheit der Juden und der Nichtjuden (mit Worten des A. T.) auszudrücken. Abgesehen von V. 19. hätte dieß nichts gegen sich; aber mit V. 19. läßt sich's nicht gut reimen. Diese Worte hängen nicht zusammen, wenn man nicht annimmt, Paulus habe gegen die Juden den Satz bestätigen wollen, daß auch alle Juden Sünder seyen. Daher ist's wahrscheinlicher, daß Paulus diese Stellen anführe, um den Satz gegen die Juden zu bestätigen, daß auch sie ὑφ᾽ ἁμαρτιαν seyen.

V. 10. ὐκ ἐςι δικαιος, es giebt beynahe keinen Rechtschaffenen, es giebt nur äußerst Wenige. In Ps. 14. bezieht sich's (s. oben) auf eine bestimmte Classe von den Juden.

V. 11. Was man nach der jüdischen Einbildung nur von den Heiden sagen konnte, das gilt auch von den Juden. συνιων, Keiner ist weise, in Dingen der Religion und Moral.

ἐκζητειν, Gott suchen, verehren, ihm zu gefallen suchen, 5 Mos. 4, 29. vergl. 28, 30. 2 Chron. 20, 3. f. Zach. 8, 21. f. Hebr. 11, 6.

V. 12. ἐξεκλιναν, sie sind abgewichen, abgeirrt von dem rechten Wege.

ἠχρειωθησαν, sie sind alle zusammen verdorben, von ἀχρειος, unnütz, nichts taugend, verdorben, vitiis laborans. Das hebr. נאלחו eigentlich putidi, dann: improbi, vitiosi fuerunt. Hiob 15, 16.

V. 13. Ein offenes Grab ist ihr Rachen, mit ihren Zungen betrügen sie, Otterngift ist unter ihren Lippen. V. 14. Ihr Mund ist voll Verwünschungen und Bitterkeit. V. 15. Schnell sind ihre Füße, Blut zu vergießen. V. 16. Verderben und Elend sind auf ihren Wegen. V. 17. Den Weg zur Glückseligkeit kennen sie nicht. V. 18. Gegen Gott haben sie keine Ehrfurcht.

Auch diese Worte stehen in Ps. 14. nach dem vatikanischen Codex der LXX., und zwar in eben der Ordnung, wie hier. Sie fehlen aber sowohl im hebräischen Text als in andern Codicibus der LXX., auch in den Hexaplis. Vielleicht hat Paulus alles aus der Alexandrinischen Version genommen. Einzeln findet sich das, was in V. 13—18. enthalten ist, auch im hebr. Text in andern Stellen. Wahrscheinlich kamen dann diese Worte aus Röm. 3. in den vatikanischen Codex der LXX.

V. 13. Von einer andern Gattung Juden heißt es ꝛc.: ταφος, sie suchen durch ihre Reden, durch Verläumdung Andere zu verschlingen, unglücklich zu machen. Ps. 5, 10.

ἐδολιουσαν, linguis suis dolose agere solent, hebr. יַחֲלִיקוּן, durch freundliche Reden wollen sie Andere in's Unglück stürzen. Mit ihren Zungen trügen sie; Falschheit ist in ihren Reden.

ιος ἀσπιδων, Ps. 140, 4. mit ihren Reden suchen sie Andern heimlich zu schaden; oder allgemeiner: ihre Reden sind vergiftet, d. h. verderblich für Andere.

Mit V. 13. 14. vergleiche man die Beschreibung der Laster, welche Paulus 1, 29. 30. den Heiden vorwirft.

V. 14. vgl. Ps. 10, 7. Jac. 3, 5. ff. *ἀρα*, convicia, exsecrationes, Verwünschungen.

πικρια, Reden, welche für Andere kränkend sind. Oder: sie sagen einander entweder öffentlich etwas Beleidigendes (*ἀρας*), oder, wenn sie auch freundlich sprechen, so haben sie doch böse Absichten dabey (*πικριας*).

V. 15. Vgl. zu V. 15. und 16. Jes. 59, 7. *ὀξεις*, alacres sunt ad faciendam caedem; sie sind voll Mordlust, und eilen, sie zu befriedigen. Vgl. *φονυ*, 1, 29. Ita ruunt ad aliis nocendum, imo necem inferendam, ut nulla re, ne conscientiae quidem sensu, impediantur. *ὀξεις* entspricht dem hebr. ימהרו, Jes. 59, 7.; vgl. auch *ὀξεως*, Jes. 8, 1.; *ὀξυν*, Sprüchw. 22, 29.

V. 16. *συντριμμα και ταλαιπωρια* das hebr. שֹׁד וָשֶׁבֶר; *συντριμμα*, 1) eigentlich confusio, confractio, conquassatio; 2) vastatio, pernicies.

ταλαιπωρια, miseria. Ihr Schicksal wird Verderben seyn, oder: ihre Handlungsart ist dazu eingerichtet, zu verwüsten und zu zerstören. Die leztere Uebersetzung scheint dem Zwecke des Apostels (das Sittenverderben zu schildern) angemessener zu seyn; sie schickt sich auch für Jes. 59, 7.: „wo sie gehen, verbreiten sie Verderben, Elend.“

V. 17. Den Weg, der zur Glückseligkeit führt, kennen sie nicht, oder sie bekümmern sich nicht darum. Jes. 59, 8. Vgl. *ἠδεισαν* — *ἐπεγνωσαν*, Jerem. 4, 22. Sie machen sich und Andere unglücklich.

V. 18. Ps. 36, 2. *φοβος*, reverendam Dei majestatem non ob oculos habent, non respiciunt, et curant, uti par est; dieß ist die eigentliche Quelle solcher Vergehungen. *φοβος Θεου*, entweder: Ehrfurcht gegen Gott, dann hätte aber Paulus sagen müssen: Ehrfurcht ist nicht in ihrem Innern;

: φοβος, objectum φοβȣ, die Ehrfurcht erregen=
Ehrfurchts würdigen Eigenschaften Gottes; reve-
majestas, oder: Deus summa reverentia dignus.
. Jes. 8, 13.

Wir wissen aber, daß alles, was das Ge=
=testamentlichen Schriften) **sagt, für die gesagt**
che es haben (d. h. alle diese Stellen gehen die
So wird Aller Mund verstopft, und alle
erscheinen als verschuldet vor Gott. V. 20.
gen der Erfüllung des Gesetzes kann kein
r ihm gerechtfertigt werden, denn durch das
nmt Erkenntniß der Sünde.

ὁ νομος, die angeführten Stellen sind aus den
d aus Jesajas; νομος muß also im weiteren Sin=
en werden, nach welchem es die alt=testamentli=
ten überhaupt, und besonders den moralischen In=
en bedeutet.

τῳ νομῳ, so viel als: τοις νομον ἐχȣσι; für die=
derer willen, die diese heilige Schriften haben
hen; sie sollen nach dem moralischen Inhalt dieser
r Verhalten und ihre Gesinnung beurtheilen. Ihr
, daß man schon ehemals den Juden wegen der
ter gerechte Vorwürfe machen konnte.

ι ut, itaque. Daraus folgt ꝛc.

μα. Auch die Juden, welche sich so stolz rühmen,
Verdienst so viel vertrauen, nicht blos die Heiden,
ner Begnadigung; darum läßt Gott diese Anstalt
Evangelium allen verkündigen.

... zum Stillschweigen gebracht werden, s. Hiob
107, 42. Es muß auf solche gehen, die sich eines
uchs auf Sündenvergebung und Seligkeit rühmen
aubten.

οσμος, das ganze Menschengeschlecht, Juden nicht
s Heiden; nicht blos einzelne Nationen.

ς γενηται — ὑποδικος, qui causa cadit, qui poe-
, reus, sons, der vor Gericht für schuldig erklärt

γενηται, vgl. V. 4. Es erhellt also, sagt Paulus, daß
:icht nur die Heiden, sondern auch die Juden, vor Gott
ctu Dei) als schuldig, nach seinem Urtheil als straf-
erscheinen. In wie fern gilt nun das zuvor Gesagte
.len Menschen, ohne Unterschied, auch von den Besse-
;. B. auch von Abraham, dessen er Cap. 4. erwähnt?
t zuvor nur von den Schlechteren gesprochen hat, wie
er nun den Schluß machen: ινα παν ϛομα φραγῃ? Oder:
kann man sich diesen Schluß Pauli im Zusammenhang
dem Vorhergehenden denken?

Entweder so: der Hauptsatz, den der Apostel hier (Cap.
-3.) erweisen wollte, und der auch V. 19. (vgl. V. 9.) ent-
alten ist, ist nicht der: Alle einzelne Individuen sind
Sünder, und daher strafwürdig, sondern der: Menschen über-
haupt, ohne Unterschied der Nation, Juden so gut, als
Heiden, sind vor Gott strafwürdig. Und die Art, wie Paulus
diesen Satz erweist, ist vorzüglich dazu eingerichtet, diejenige
zu beschämen und zu demüthigen (denen den Mund zu stopfen,
V. 19.), die auf ihre Weisheit und Cultur (wie manche Heiden),
oder auf das mosaische Gesetz ꝛc. (wie die meisten Juden), stolz
waren, und dabey doch sich offenbarer Laster und Sünden schul-
dig machten. [Auch solche, die nicht gerade in groben Lastern
lebten, konnten sich aus Cap. 1—3. von ihrer Verdorbenheit
leicht überzeugen; denn Paulus nennt 1) nicht blos grobe Laster
und Vergehungen (z. B. 1, 29. 30.); 2) er beschreibt auch in
allgemeinen Ausdrücken die sittliche Verdorbenheit (z. B. 2, 8.
9. 12. 27. 3, 18.)] Gleichwohl setzt der Apostel ohne Zweifel
voraus, daß auch solche Individuen, die zum bessern Theil
gehörten, einer Begnadigung bedürfen. Denn er setzt den all-
gemeinen Satz voraus (V. 20. 23.): Wer das göttliche Gesetz
nicht vollkommen beobachtet hat, und beobachtet, der ist vor
Gott strafwürdig, und bedarf der im Evangelium uns ange-
botenen Begnadigung. Und dieser Satz gilt von allen ein-
zelnen Individuen. Die Anwendung von diesem Satz
aber wird jeder schon in einem gewissen Grad gebesserte Mensch
auf sich selbst um so gewisser machen, je unpartheyischer er

seinen moralischen Zustand und sein Verhalten mit dem göttlichen Gesetze vergleicht. Und jeder der bessergesinnten ersten Leser dieses Briefs konnte diese Anwendung um so leichter auf sich machen, da er in der Beschreibung des herrschenden Sittenverderbens, die Paulus macht, mehrere oder wenigere Züge finden mußte, die auch auf ihn, in Rücksicht auf sein vergangenes Leben anwendbar waren, vergl. Tit. 3, 3. Eph. 2, 1—3. 1 Cor. 6, 10.

Oder (wie z. B. Storr) so: der von dem Apostel (Cap. 1—3.) geführte Beweis bezieht sich zwar nicht auf alle einzelne Individuen. Nicht alle Heiden und Juden waren so beschaffen, wie diejenige, welche Cap. 1—3. geschildert werden; und der Hauptzweck des Apostels war auch nur, diejenige zu widerlegen, die aus stolzer Einbildung keiner von Gott geschenkten Begnadigung zu bedürfen glaubten (diejenige, denen der Mund gestopft werden mußte, V. 19.). Gleichwohl kann das πας ὁ κοσμος, V. 19. auf alle einzelne Menschen (erwachsene wenigstens) bezogen werden. Denn Paulus konnte mit Recht voraussetzen, daß die Uebrigen, für welche der von ihm geführte Beweis nicht berechnet ist, daß die Besseren es gerne selbst eingestehen werden, daß sie ἁμαρτωλοι seyen; er konnte also auch mit Recht behaupten, daß alle, ohne Ausnahme, ὑποδικοι Θεῳ seyen. Der Schluß V. 19. ist dann eigentlich dieser: Auch diejenige also, die einen Rechtsanspruch auf Gottes Wohlgefallen, auf Freyheit von Strafen und auf Seligkeit machen zu können meynen, müssen verstummen; alle, ohne Ausnahme also (denn die Besseren gestehen es ohnehin selbst ein), müssen zugeben, daß sie verschuldet vor Gott seyen.

Mit der leztern Erklärung des Zusammenhangs stimmt das πασα σαρξ V. 20. besser zusammen, als mit der ersteren. Bey der Voraussetzung der ersteren muß man entweder ὁ πασα σαρξ so verstehen: nullius *gentis* homines, und dieß ist dem Sprachgebrauch nicht gemäß; oder wenn man durch πασα σαρξ alle einzelne (erwachsene) Menschen versteht, die Worte διοτι — αὐτȣ für einen neuen allgemeinen Bestätigungsgrund des Vorhergehenden halten: „Denn es kann überhaupt kein

Mensch ... denn Jeder kann durch das Gesetz zur Erkenntniß seiner Sündhaftigkeit geführt werden."

Man könnte zwar πας ὁ κοσμος, dem Sprachgebrauch nach, auf Juden und Heiden dem Ganzen nach beziehen, ohne daß es auf alle einzelne Individuen gienge. Allein πας ὁ κοσμος muß wohl, wie πασα σαρξ, im weitern Sinn genommen werden. Man kann auch bey der Voraussetzung, daß πας ὁ κοσμος alle einzelne Juden und Heiden seyen, diesen Ausspruch V. 19. mit dem Vorhergehenden gut verbinden; und zwar

entweder so: 1) Die Juden sind also nicht deßwegen, weil sie Juden sind, Gott wohlgefälliger, als die Heiden: Die eigenthümlichen äußeren Vorzüge, die sie als Juden besitzen, geben ihnen, in Hinsicht auf ihr moralisches Verhältniß gegen Gott, keinen Vorzug vor den Heiden. Ganz ungegründet ist also die Einbildung, — das Rühmen — aller derjenigen Juden, die auf Gottes Gnade und auf Seligkeit einen Rechtsanspruch (den sie doch nur auf die den Juden eigene äußere Vorzüge gründen konnten) machen zu können meynen, auch alle diese müssen eingestehen, daß sie, so gut als Andere — als die Heiden — ὑποδικοι seyen ꝛc. 2) Alle Juden und Heiden also sind ὑποδικοι τῳ Θεῳ. Dieser Schluß des Apostels gründet sich a) theils, was die Juden betrifft, auf den vorhergehenden Satz (Nro. 1.) — b) theils und vorzüglich auf den im unmittelbar folgenden (V. 20.) enthaltenen Satz. — Die Juden können nicht deßwegen, weil sie Juden sind, nicht wegen der äußern Vorzüge, deren sie sich so sehr rühmen, einen Anspruch auf δικαιοσυνην machen; und wegen eines moralischen Verdienstes (wegen eines durch Beobachtung des moralischen göttlichen Gesetzes erworbenen Verdienstes) kann ohnehin überall kein Mensch, er sey Jude oder Heide, einen Rechtsanspruch auf δικαιοσυνην machen; denn δια νομου ἐπιγνωσις etc.; folglich ist πας ὁ κοσμος (oder πασα σαρξ, vgl. πας ζων Ps. 143, 2.) ὑποδικος τῳ Θεῳ.

Oder schließt Paulus noch einleuchtender auf folgende

Art: 1) Die heiligen Schriften der Juden selbst lehren also, daß die Juden nicht deßwegen, weil sie Juden sind, Gegenstände des Wohlgefallens Gottes sind, daß sie nicht wegen der äußern, ihrer Nation eigenen, Vorzüge berechtigt sind, Straffreyheit und Seligkeit von Gott zu erwarten; denn in vielen Stellen der alt-testamentlichen heiligen Schriften werden ja Juden als Gott sehr mißfällige und strafbare Menschen dargestellt, und so viele Juden im gegenwärtigen Zeitalter sind diesen ähnlich. Grundlos ist also die Einbildung, eitel ist das Rühmen aller der Juden, die auf die, ihrer Nation eigenen, äußeren Vorzüge einen Rechtsanspruch auf Straffreyheit, auf Gottes Gnade und Seligkeit gründen zu können meynen. Durch ihre eigene heilige Schriften, durch ihren νομος wird ihnen Stillschweigen auferlegt, wird ihr Ruhm vernichtet. — 2) Wenn aber die eigenthümlichen Nationalvorzüge der Juden ihnen keineswegs einen Vorzug in Hinsicht auf Straffreyheit und Seligkeit geben, so gilt für alle Menschen überhaupt (ohne Ausnahme), sie seyen Juden oder Heiden, der Satz: sie sind strafwürdig vor Gott (ὑποδικοι τῳ Θεῳ). Denn das göttliche Gesetz belehrt sie alle, daß sie Uebertreter dieses Gesetzes sind: Keiner von Allen kann also wegen eines moralischen Verdienstes einen Rechtsanspruch auf Straffreyheit, auf Gottes Gnade und Seligkeit machen, weil Keiner von Allen das göttliche Gesetz vollkommen erfüllt. Oder kurz: die Juden dürfen sich nicht als Juden rühmen, als ob sie Straffreyheit zu erwarten hätten; und da überhaupt kein Mensch Gottes Gnade von rechtswegen erwarten kann, so sind alle Menschen strafwürdig vor Gott. Was die Juden betrifft, so müssen alle, ohne Ausnahme, durch das göttliche Gesetz überzeugt werden können, daß sie strafwürdig sind, und was die Heiden betrifft, so können auch sie, wenn sie ihre Denk- und Handlungsweise mit dem in ihr Herz geschriebenen Gesetz vergleichen, sich überzeugen, wie wenig sie demselben entsprechen, und wie sie ihm oft selbst auffallend widersprechen.

Der Schluß V. 19.: ἱνα παν ϛομα . . . τῳ Θεῳ bezieht

sich zum Theil auf das Nächstvorhergehende und auf Cap. 1. und 2., zum Theil auf das Nächstfolgende (V. 20.).

1) ἵνα πᾶν ϛομα φραγῇ, aufhören müssen also alle diejenige (Juden) sich zu rühmen, die wegen ihrer Nationalvorzüge und wegen gewisser äußerer Handlungen sich rühmen zu dürfen meynen, daß sie ein Recht auf Gottes Gnade und auf Seligkeit haben. Dieser Schluß gründet sich zum Theil auf das Nächstvorhergehende (auch auf Cap. 2.), hängt aber auch mit V. 20. zusammen. Aufhören müssen sie, sich zu rühmen, weil der moralische Inhalt ihrer heiligen Schriften, weil das in den mosaischen und prophetischen Schriften enthaltene Gesetz ihre Nation zunächst angeht (ὅσα — λαλεῖ), und weil sie durch eine gewissenhafte Vergleichung ihres Sinnes und Verhaltens mit demselben überzeugt werden müssen, daß sie Uebertreter des ihnen gegebenen Gesetzes sind (V. 20. vgl. 2, 21. ff.), also keines moralischen Verdienstes vor Gott sich rühmen dürfen.

2) καὶ ὑπόδικος ... τῷ Θεῷ, alle Juden überhaupt also, sowohl als die Heiden, — alle Menschen — sind als schuldig vor Gott anzuerkennen.

a) Der Schluß ist, in wie fern er sich auf die Juden bezieht, folgender: Alle Juden, auch die besseren nicht ausgenommen, können und sollen eben durch das in ihren heiligen Schriften enthaltene Gesetz (V. 19. ὅσα — λαλεῖ ... vergl. 2, 18.) sich als Uebertreter des Gesetzes, als Sünder kennen lernen (V. 20. διὰ γὰρ νόμου ... vgl. 2, 23.). Keiner von ihnen allen beobachtet also den moralischen Theil des mosaischen Gesetzes so, daß er darauf einen Anspruch auf Gottes Gnade, auf Straffreyheit und Seligkeit gründen könnte (V. 20. διότι ...), sie sind also alle strafwürdig vor Gott.

b) In wie fern aber der Satz: καὶ ὑπόδικος ... (V. 19.) sich auf die Heiden bezieht; so wird

α) entweder die Wahrheit desselben hier nur als anerkannt vorausgesetzt;

β) oder der Schluß gründet sich theils auf das Vorhergehende (1, 18. ff. 2, 14. f.), theils auf V. 20.

Nimmt man α) an, so muß man annehmen, Paulus setze voraus, die besseren, das heißt, die auf die Stimme ihres Gewissens achtenden Heiden, bey denen nicht eine solche Verdorbenheit herrschend war, wie die Cap. 1. beschriebene, werden, eben wegen ihrer Gewissenhaftigkeit, es selbst gerne eingestehen, daß auch sie sich mancher Abweichungen von dem für sie erkennbaren göttlichen Gesetz schuldig gemacht haben ꝛc. Und dieß hätte auch Paulus allerdings mit Recht voraussetzen können; doch hat man, wie es scheint, keinen ganz hinlänglichen Grund, daraus den Schluß des Apostels V. 19., in wie fern er sich auf die Heiden bezieht, zu erklären. Man kann diesen Schluß nach β) aus V. 20., verbunden mit 2, 14. 15., und (in Ansehung des größeren Theils) 1, 18. ff. herleiten. Auch die Heiden, nicht blos diejenige, bey welchen die oben (Cap. 1.) genannte Laster und Sünden herrschend sind, sondern auch die bessern müssen durch eine gewissenhafte Vergleichung ihres Sinnes und ihrer Handlungen mit dem in ihre Herzen geschriebenen göttlichen Gesetz (2, 14. 15.) überzeugt werden, daß sie Uebertreter dieses Gesetzes sind (δια γαρ νομυ ... V. 20.). Keiner von ihnen allen kann also wegen seiner Gesinnung und seines Verhaltens einen gegründeten Anspruch auf Straffreyheit und Seligkeit ꝛc. machen (V. 20.); auch alle Heiden sind also ὑποδικοι τῳ Θεῳ strafwürdig vor Gott.

Der Schluß: και ὑποδικος ... kann auch kurz so gefaßt werden: Alle Juden und alle Heiden sind strafwürdig vor Gott, **weil** sie (nach 3, 19. 2, 18. — 2, 14. 15. 1, 32.) Kenntniß von einem göttlichen moralischen Gesetz haben, und ihre Verpflichtung zur Befolgung desselben anerkennen müssen. Denn keiner von allen (V. 20. διοτι ...) hat diesem Gesetz so Genüge gethan, daß er wegen der Beobachtung desselben Anspruch auf Straffreyheit ꝛc. machen könnte. Denn (V. 20. δια γαρ νομυ ...) vermittelst jenes Gesetzes lernen sie sich alle als Uebertreter desselben, als Sünder erkennen. Diesen Satz (δια

γαρ νομυ ...) hatte Paulus Cap. 1—3, 18. in Beziehung auf den größern Theil der Juden und Heiden durch Beyspiele erläutert.

V. 20. διοτι, propterea quod; nam. Gewöhnlich nimmt man an, διοτι sey hier so viel als: διο, oder ουν, igitur. Aber diese Bedeutung kommt wenigstens selten, und im N. T. und bey den LXX. gar nicht vor. Daß hier (V. 20.) der Zusammenhang jene Bedeutung nothwendig mache, ist nicht erweislich.

1) Nimmt man an, διοτι (V. 20.) heisse propterea, igitur, also die Worte: διοτι — αὐτυ enthalten einen Schluß aus dem Vorhergehenden, so fordert das πασα σαρξ und der Zusammenhang mit dem Vorhergehenden, daß durch νομος das göttliche moralische Gesetz verstanden werde (s. unten).

2) Uebersetzt man aber διοτι: propterea quod (und diese Bedeutung hat es hier wahrscheinlich); so hat man a) keinen Grund, durch νομος das mosaische Cerimonial-Gesetz zu verstehen, und den Satz: διοτι — αὐτυ auf die Juden zu beschränken, also den Worten Pauli den Sinn zu geben: Denn kein (Mensch, also auch kein) Jude kann wegen der Beobachtung des Cerimonial-Gesetzes (deßwegen, weil er es beobachtet) von Gott als unsträflich angesehen und behandelt werden. — b) Der Zusammenhang mit dem Vorhergehenden ist klarer, und der in V. 19. enthaltene Schluß des Apostels einleuchtender, wenn man durch νομος V. 20. das den Juden sowohl als den Heiden bekannte moralische göttliche Gesetz versteht. Dazu kommt, daß Paulus auch sonst in diesem Brief durch νομος das moralische göttliche Gesetz (oder den Theil des mosaischen Gesetzes, der seinem Inhalt nach mit dem in die Herzen aller Menschen geschriebenen Gesetz Gottes einerley ist) versteht (s. unten). — c) Wenn man aber auch jene unwahrscheinliche Deutung des Worts νομος V. 20. annähme, so müßte man doch annehmen, daß von Paulus vorausgesetzt werde (was auch auf die Heiden anwendbar ist), die Juden seyen deßwegen ὑποδικοι τῳ Θεῳ, weil sie Uebertreter des moralischen Gesetzes seyen; denn

es müßte bey jener Erklärung der Gedanke in jenen Worten liegen: durch die Beobachtung des Cerimonial-Gesetzes wird die Verschuldung nicht aufgehoben (vergütet), die sie sich durch Ungehorsam gegen das moralische Gesetz zugezogen haben; und ἁμαρτια muß auf jeden Fall auf Uebertretung des moralischen Gesetzes bezogen werden.

ἐξ ἐργων νομε; ἐξ, propter, das hebr. ם. ἐργα νομε, Handlungen, oder eine Handlungsart, welche das Gesetz vorschreibt, oder welche dem Gesetz angemessen sind. Wegen des Genitivs, s. Joh. 17, 4. vgl. 4, 34. Was versteht aber Paulus unter ἐργα νομε? Beobachtung des Cerimonial-Gesetzes? oder blos ein legales Verhalten? oder überhaupt eine moralische Handlungsweise, innere und äußere Handlungen, mit Inbegriff der Gesinnungen, wie sie dem Gesetz gemäß sind?

Die bloße Beobachtung des Cerimonial-Gesetzes kann nicht gemeynt seyn. Diese Bedeutung schickt sich gar nicht in diesen Zusammenhang, wo von Juden und Heiden die Rede ist, denn πασα σαρξ muß doch auch auf die Heiden bezogen werden. Die Heiden konnten auf keinen Fall wegen Beobachtung des Cerimonial-Gesetzes straffrey werden. Die Heiden konnten dieß Gesetz gar nicht beobachten; sie waren auch nicht verschuldet, weil sie es nicht beobachteten. Die Worte δια γαρ νομε ἐπιγνωσις ἁμαρτιας könnten nicht von den Heiden gelten, weil das Cerimonial-Gesetz die Heiden nichts angieng. — Dagegen, wenn die Heiden gleich unbeschnitten waren, und das Cerimonial-Gesetz überhaupt nicht beobachteten, so konnten sie doch Gott eben so wohlgefällig seyn, als der Jude, wenn er das Gesetz beobachtete, 2, 26. Ueberhaupt erhellt aus mehrern Stellen dieses Abschnitts, daß νομος hier von der Seite betrachtet wird, von welcher der Inhalt des mosaischen Gesetzes einerley ist mit dem Inhalt des durch das Gewissen gegebenen Gesetzes. Denn Paulus wirft den Juden nicht vor, daß sie das Cerimonial-Gesetz nicht beobachteten, welches sie vielmehr meistens sehr genau beobachteten, sondern er wirft ihnen Vergehungen gegen das Moral-Gesetz vor, 2, 14. f. 17. ff. 26. f. 3, 9. ff. Paulus wollte die Juden davon

belehren, daß ein großes moralisches Verderben schon lange unter ihnen geherrscht habe. Es ist aber dabey nur von solchen Vorschriften die Rede, die auch von den Heiden erkannt werden, und die auch ihnen gelten. Eben so hätte auch der Einwurf 6, 15.: „wenn die Lehre von der Begnadigung wahr sey, so dürfe man um so sicherer sündigen," keinen Sinn, wenn νομος das Cerimonial-Gesetz bedeutete. Der Einwurf hätte nicht einmal einen Schein, wenn er hieße: „wenn das Evangelium lehrt, daß wir nicht durch das Cerimonial-Gesetz beseligt werden, so folgt daraus, daß wir auch das moralische Gesetz nicht befolgen dürfen." — Dazu kommt, daß Paulus das hier von ἐργοις νομου Gesagte in andern Stellen von ἐργοις überhaupt sagt, daß er behauptet, der Mensch könne überhaupt durch kein Verdienst Straffreyheit erhalten. 2 Tim. 1, 9. Eph. 2, 8. 9. Tit. 3, 5. Röm. 4, 2. vgl. 4. 5. 6. 3, 27. Den ἐργοις, welchen, in Absicht auf die Juden und auf die Heiden, die δικαιωσις abgesprochen wird, wird die χαρις (Röm. 4, 4. vgl. 11, 6.) so entgegengesetzt, daß gesagt wird, durch χαρις allein, mit Ausschluß der ἐργων, werde δικαιωσις ertheilt, was doch nicht Statt finden könnte, wenn νομος blos das Cerimonial-Gesetz bedeutete. Storr's doctr. christ. pars theoret. §. 73. not. c.

Eben so wenig können ἐργα νομου eine blos legale Handlungsart bedeuten. Paulus spricht nicht nur dieser, sondern allem Verdienst, auch innern guten Gesinnungen die Wirkung der δικαιωσις ab. Auch diese sind unter νομος verstanden, denn das mosaische Gesetz fordert nicht nur legales Verhalten. Paulus betrachtet es 2, 25—29. selbst so: Nicht der ist ein rechter Jude, der es dem Aeußern nach ist, sondern der, welcher eine gebesserte Gesinnung hat; ein rechter Jude beobachte den νομον. Paulus setzt also voraus, nur der sey ein Beobachter des νομος, der dem Herzen nach gebessert sey. Wenn aber das mosaische Gesetz auch innere Handlungen und Gesinnungen fordert, so können ἐργα νομου nicht blos äußere Handlungen seyn, sondern Handlungen, in welchen die περιτομη καρδιας besteht, und die ἐν τῳ κρυπτῳ ihren Grund ha-

ben, die nicht von Menschen, aber desto gewisser von Gott beobachtet werden können, V. 29.

ἐργα νομȣ bedeutet also ein solches äußeres und inneres Verhalten, das dem Moral=Gesetz ganz angemessen ist.

Kein Mensch kann wegen einer vollkommenen Beobachtung des Moral=Gesetzes von Gott für straffrey erklärt werden. Zwar wenn ein Mensch sein ganzes Leben hindurch das Gesetz vollkommen beobachtete, so würde er ἐξ ἐργων νομȣ δικαιος, aber weil dieß von Keinem gesagt werden kann, so kann Keiner, ohne Ausnahme, gegründeten Anspruch auf Freyheit von Strafen machen.

Wenn nun νομος das Moral=Gesetz bezeichnet, so sind ἐργα νομȣ die wirkliche Beobachtung desselben. *Beza* (ad Rom. 3, 20.): Opera legis vocari eorum praestationem, quae lex praecipit, seu opera, quatenus a nobis aut praestantur, aut non praestantur, non autem simpliciter, quatenus praecipiuntur a lege. cf. *Knappii* scripta varii argumenti. Halae. 1805. p. 478. (Ed. II. p. 424.)

πασα σαρξ, vgl. Ps. 143, 2. (ὁτι ȣ δικαιωθησεται ἐνωπιον σȣ πας ζων. Der Ausdruck σαρξ ist bedeutungsvoller, weil er zugleich auf die menschliche Fehlerhaftigkeit hindeutet.) Matth. 24, 22. alle Menschen, ȣ muß nach dem hebräischen Sprachgebrauch nicht mit πασα, sondern mit δικαιωθησεται verbunden werden. Ueberall kein Mensch kann 2c. Man hat keinen Grund, bey diesem Satz eine Einschränkung vorauszusetzen. Es gilt auch nicht blos für das Zeitalter Pauli. Jeder Mensch wird sich überzeugen, daß dieser Satz auch von ihm gilt (s. oben).

δικαιωθησεται, δικαιȣν, für unschuldig und rechtschaffen erklären, oder als unschuldig und rechtschaffen behandeln; freysprechen von Strafen, und sogar noch positive Belohnungen zuerkennen. (5 Mos. 25, 1. Sprüchw. 17, 15. Röm. 2, 13.) Weil kein Mensch den Forderungen des Gesetzes ganz Genüge leistet, so kann auch keiner wegen seines Verhaltens, in Absicht auf das Gesetz, einen gegründeten Anspruch auf Freyheit von Strafen und auf Seligkeit, überhaupt auf diejenigen Wohlthaten machen, auf welche nur der, der den Forderungen des

Gesetzes Genüge leistete, einen gesetzmäßigen Anspruch machen könnte. *δια γαρ νομου* ... (s. Storr, Brief an die Hebräer, S. 466. ff.) denn durch's Gesetz lernen die Menschen (alle) sich als Sünder kennen; das Gesetz bewirkt die Erkenntniß (Ueberzeugung), daß wir Uebertreter des Gesetzes sind. Wenn die Menschen ihr Verhalten unpartheyisch mit dem Inhalt des moralischen Gesetzes vergleichen, so müssen sie überzeugt werden, daß sie keinen Anspruch auf Straffreyheit und Seligkeit haben. Dieß gilt von Gebesserten und Ungebesserten. Die Handlungsart jener steht in offenbarem Widerspruche mit dem göttlichen Gesetze. Manche Werke haben nur den Schein von Rechtschaffenheit, denn ihre Quelle ist nicht der feste Wille, das göttliche Gesetz zu befolgen. Aber auch die Gebesserten, je schärfer ihr moralisches Gefühl ist, müssen anerkennen, daß ihre Handlungsart in mancher Hinsicht dem göttlichen Gesetze nicht entspreche; bey genauer Selbstprüfung können sie sich nicht von jeder Schuld frey erkennen. Es wird keinen Menschen geben, der sagen könnte, daß er auch nur Einen Tag das Gesetz vollkommen erfüllt habe. Ps. 19, 13.

Nun kommt Paulus auf den Hauptsatz zurück (1, 17.), daß durch das Evangelium den Juden und Heiden eine Begnadigung angeboten werde, die sich nicht auf unser Verdienst, sondern auf die Gnade Gottes und auf das Verdienst Christi gründe, an welcher Alle Theil nehmen dürfen, aber nur der wirklich Theil nehme, der Vertrauen auf Gott und Christum habe.

V. 21. Nun aber wird, unabhängig vom Gesetz, eine göttliche Gerechtsprechung geoffenbart, von welcher auch das Gesetz und die Propheten zeugen: — V. 22. eine göttliche Gerechtsprechung durch Vertrauen auf Jesus Christus für Alle, die glauben.

Durch das Evangelium können wir doch in ein solches Verhältniß gegen Gott kommen, daß wir begnadigt werden. Es können Alle das Recht und die Hoffnung zur Seligkeit erlangen, aber nur durch eine unverdiente Güte Gottes.

νυνι δε, jetzt, zu unserer Zeit.

χωρις νομυ kann mit δικαιοσυνη Θευ verbunden werden; dasselbe wie δικαιυσθαι χωρις ἐργων νομυ, V. 28. Eine δικαιοσυνη, welche, ohne Rücksicht auf das mosaische Gesetz, oder auf den Gehorsam gegen dasselbe, nicht wegen dieses Gesetzes, von Gott ertheilt wird; mit Beyseitsetzung des Gesetzes, welches keine Hoffnung zur Begnadigung macht, das Verdammungs-Urtheil über jeden seiner Uebertreter ausspricht, vgl. Gal. 3, 10.

δικαιοσυνη Θευ ist hier wohl so viel als: δικαιωσις Θευ, Freysprechung von Strafen, Berechtigung zu positiven Wohlthaten, auch schon Ertheilung von Wohlthaten in diesem Leben, und Anfang der wirklichen Beseligung schon hier; Begnadigung. δικαιοσυνη könnte zwar auch die unverdiente Güte Gottes bezeichnen, wie χαρις; nur wegen V. 22. ist's wahrscheinlicher, daß es nicht eine Eigenschaft Gottes anzeigt, sondern etwas, das dem Menschen zu Theil wird (wie δικαιυσθαι, V. 28.), das Verhältniß gegen Gott, vermöge dessen der Mensch straffrey wird. Θευ ist der Genitiv, der die Ursache anzeigt, eine Begnadigung, die von Gott herkommt. Diese δικαιοσυνη besteht nicht darin, daß Gott den Menschen als δικαιον ansieht, weil er es wirklich ist, sondern darin, daß Gott den nicht δικαιον, doch so behandelt, als ob er schuldlos wäre, und ein Recht zur Straffreyheit hätte.

πεφανερωται, geoffenbart, bekanntgemacht im Evangelium, 1, 17. Nimmt man es so, so muß es emphatisch genommen werden: deutlich bekanntgemacht, nicht blos so, wie im A. T., wegen des Zusatzes; oder (Storr's Brief an die Hebräer, S. 555—562.) die δικαιοσυνη ist zum Vorschein gekommen (Hebr. 9, 26. vgl. V. 11.), oder bewerkstelligt, zu Stande gebracht worden.

μαρτυρυμενη, μαρτυρειν, lehren. Davon belehren uns auch schon die alt-testamentlichen Schriften.

Hieher gehören 1) alle diejenigen Stellen, wo gesagt wird, daß Gott nach seiner freyen Güte, ohne Rücksicht auf ἐργα νομυ, Allen, welche ihre Sünden bereuen, Vergebung gewähre, wie man sie durch die mosaischen Söhnopfer nicht erlangen

könne. Z. B. 2 Mos. 34, 6. 7. Ps. 32, 1. 103, 8. 10. Dan. 9, 18.

2) Die Stellen, in welchen von der Seligkeit die Rede ist, welche die Menschen durch den künftigen Messias erhalten sollen. Jes. 53, 4. ff. 11. Hebr. 10, 5. ff. 8, 12. vgl. Jer. 31, 34.

V. 22. *δικαιοσυνη Θεου*, nämlich: *ουσα*, oder: *γενομενη*.

δια πιστεως, die unter der Bedingung des Glaubens ertheilt wird; *πιστις* ist aber nicht bloßer Beyfall, theoretische Erkenntniß der Wohlthaten, sondern vertrauensvolle und dankbare Annahme der Lehre von der Begnadigung; nicht Glauben an die Lehre Christi überhaupt, sondern Vertrauen auf Christum, in so fern er in der Absicht starb (V. 25.), um uns Vergebung der Sünden zu verschaffen. Vertrauensvolle und dankbare Anerkennung dessen, was Christus für uns that; eine Gemüthsfassung des Menschen, die der freyen Begnadigung Gottes entspricht, Anerkennung unserer Strafwürdigkeit, und dankbare Annahme der unverdienten Wohlthaten.

Ἰησου Χριστου, genitivus objecti. Vergl. Marc. 11, 22. Phil. 1, 27.

και ἐπι παντας, entweder blos eine Wiederholung des Vorhergehenden zur Verstärkung des Ausdrucks, oder, was wohl besser seyn möchte, Allen, ohne Unterschied (*εἰς παντας* — ohne Unterschied der Nation — Juden und Heiden), und zwar Allen, welche glauben (*και ἐπι παντας τους πιστευοντας*).

V. 23. **Es ist kein Unterschied; sie sind alle Sünder, sie ermangeln des göttlichen Wohlgefallens.**

ἡμαρτον, sie sind Sünder, keiner hat das göttliche Gesetz vollkommen beobachtet; der Eine kann so wenig als der Andere um eigener Verdienste willen selig werden; dem Einen, wie dem Andern, bleibt nichts übrig, als Vertrauen auf die göttliche Gnade und auf fremdes Verdienst; und dem Einen, wie dem Andern, wird auch eine unverdiente Begnadigung angeboten.

δοξα Θεου, ein günstiges vortheilhaftes Urtheil Gottes (Joh. 12, 43. 5, 44.), Beyfall Gottes. Semmler: sie ermangeln des Rechts zur künftigen Seligkeit, vgl. 5, 2. Am

besten: sie sind als Sünder unwürdig des göttlichen Wohlgefallens, und können daher gar nicht von Strafen freygesprochen, sondern blos durch die Anstalt, die Gott getroffen hat, begnadiget werden.

V. 24. **Alle werden als gerecht behandelt, ohne Verdienst, durch seine Gnade, vermittelst der Erlösung durch Jesus Christus.**

δικαιυμενοι, sie können oder sollen begnadigt werden, oder: sie werden begnadigt. *δικ.* kann verbunden werden mit *δια της πιςεως* V. 25., wie Paulus oft *δικαιυσθαι* und *πιςις* mit einander verbindet. Um deutlich zu sagen, daß sich die *δικαιωσις* auf keinen Rechtsanspruch gründe, setzt Paulus die synonyme Ausdrücke: *δωρεαν* und *τη αὐτυ χαριτι*.

δωρεαν, ohne alles Verdienst.

χαρις, die unverdiente Güte Gottes gegen Menschen, so fern sie Sünder sind; und diese Begnadigung gründet sich zunächst auf die *ἀπολυτρωσις*.

δια, durch, oder wegen; vermittelst.

ἀπολυτρωσις, nicht blos Versicherung von der Freyheit von künftigen Strafen, sondern wirkliche Befreyung von Strafen, Eph. 1, 7. Hebr. 9, 15. (wo es Befreyung von den Strafen der Uebertretungen des Gesetzes, die zur Zeit des A. T. begangen worden, heißt). cf. *Nösselt*, Opusc. fasc. 1. nr. IV. p. 96. ss. Diese *ἀπολυτρωσις* bestimmt nun Paulus näher.

V. 25. **Welchen Gott öffentlich dargestellt hat, als Versöhner unter der Bedingung des Glaubens an seinen blutigen Tod, um zu erweisen seine Gerechtigkeit (Heiligkeit) wegen der nachsichtsvollen Nichtbestrafung (Duldung) der vorhergegangenen Sünden.** V. 26. **Um seine Gerechtigkeit zu beweisen in Hinsicht auf die gegenwärtigen Sünden; damit Er erkannt werde als gerecht; wenn Er gleich den begnadigt, der auf Jesum vertraut.**

V. 25. *προεθετο*, publico quasi conspectui exhibuit. Eben so passend für den Zusammenhang (wenn man nicht *δια της πιςεως* mit *προεθετο* verbindet und übersetzt: per doctri-

nam de fide) ist die Uebersetzung: welchen Er verordnet, oder bestimmt hat, cf. *Schleusner*, Lex. προτιθεσθαι eigentlich: in publico loco, vel palam, aliquid spectandum proponere, ob oculos ponere. Er hat ihn theils durch seinen öffentlichen Tod, theils durch die im Evangelium gegebene Belehrung über den Zweck desselben als ἱλαςηριον öffentlich dargestellt, uns vor Augen gestellt, Ps. 53, 5. 86, 14. Gal. 3, 1. 2 Cor. 5, 19. Er hat öffentlich bekannt gemacht, daß Jesus zur Vergebung der Sünden der Menschen gestorben sey, oder daß Er Jesum für seine sündige Brüder hingegeben habe, um sie so begnadigen zu können, wie es mit seiner Heiligkeit übereinstimmt.

ἱλαςηριον, bey den LXX.: Deckel der Bundeslade; dieser wurde besprengt mit dem Blute der geopferten Thiere. Wollte man diese Bedeutung anwenden, so kann der Vergleichungspunct blos der seyn: Sichtbares Symbol der göttlichen Gnade, 3 Mos. 16, 14. 4 Mos. 7, 89. s. die Stellen aus Philo bey Carpzov. Wie dieser Deckel ein Symbol der vergebenden göttlichen Gnade ist, eben so ist es auch der am Kreuz gestorbene Jesus. Aber diese Vergleichung hätte denn doch immer etwas Hartes und Befremdendes (vergl. Koppe und Morus), und sie kommt auch sonst nirgends vor. Es ist auch nicht vorauszusetzen, daß Paulus sich nicht habe erlauben wollen, ein Wort, das bey den LXX. vorkommt, in einer von der ihrigen abweichenden Bedeutung zu nehmen, wie es blos bey rein-griechischen Schriftstellern vorkommt. ἱλαςηριον, wo zu subintelligiren ist θυμα, etwas Versöhnendes, was eine versöhnende Kraft hat, quod vim habet expiandi, also: victima piacularis, Versöhnopfer, oder wie σωτηριον, Luc. 2, 30. expiator, Versöhner. Beydes kommt auf dasselbe hinaus. *Josephus* de Maccab. §. 17. heißt ἱλαςηριον Versöhnopfer, s. Krebs und Michaelis Einleit. in das N. T. 1r Thl. §. 29.

δια της πιςεως ist entweder mit προεθετο zu verbinden: durch die Lehre vom Glauben. Auch sonst steht πιςις für den Gegenstand des Glaubens, Gal. 3, 23. (eben so δικαιοσυνη,

doctrina de justitia; Röm. 10, 3. vgl. V. 16. Gott hat Jesum öffentlich als Versöhner dargestellt durch das Evangelium, so fern es lehrt, daß wir um des Todes Jesu willen Sündenvergebung zu erwarten haben); oder mit ἱλαςηριον: unter der Bedingung des Glaubens. Diese Erklärung ist wenigstens eben so wahrscheinlich, als die erstere. Ἱλαςηριον δια της πιςεως kann nämlich, indem πιςις seine gewöhnliche Bedeutung beybehält, so verstanden werden: Gott hat Jesum dargestellt, als den, um dessenwillen wir wirklich Sündenvergebung erhalten, unter der Bedingung des Glaubens, oder durch den Glauben an seinen Tod. Δια πιςεως könnte auch mit δικαιυμενοι V. 24. verbunden werden (s. oben); aber in Rücksicht auf das Folgende, besonders in Rücksicht auf das δια την παρεσιν — Θεϋ ist es wahrscheinlicher, daß das ὁν — ἱλαςηριον mit dem Folgenden (εἰς ἐνδειξιν), also auch mit δια της πιςεως verbunden werden müsse.

ἐν τῳ αἱματι, αἱμα, Tod, blutiger Tod, 5, 9. 10. Vertrauen auf seinen Tod, in so fern er sein Blut vergoß, und starb zur Vergebung der Sünden, Eph. 1, 7. ἐν, Eph. 1, 15. für εἰς το αἱμα.

εἰς ἐνδειξιν scheint mit προεθετο verbunden werden zu müssen. Im N. T. heißt ἐνδειξις sonst immer eine Anzeige, ein Beweis, woraus etwas Anderes gefolgert oder abgenommen werden kann, oder Erweisung einer Eigenschaft oder Gesinnung durch Handlungen; nicht eine mündliche oder schriftliche Bekanntmachung einer Sache.

δικαιοσυνη, nicht: Güte, welches sich nicht gut für δια την παρεσιν ... schicken würde, indem δια την παρεσιν genommen werden müßte für: δια της παρεσεως, durch die Vergebung. Es ist aber überhaupt, und besonders auch in den paulinischen Schriften ungewöhnlich, daß δια cum accusat. so viel wäre, als: δια cum genitivo. Daher heißt δικαιοσυνη amor recti, odium mali, sanctitas, wie Matth. 6, 33. δικαιος, 1 Joh. 3, 7. 2, 29. Da die Worte εἰς ἐνδειξιν ... mit den nächst vorhergehenden ὁν προεθετο ... αὐτϋ verbunden werden zu müssen scheinen, so ist der Sinn folgender: Gott hat

seine Heiligkeit und seinen Haß gegen das Böse bewiesen 1) durch den Versöhnungstod Christi, 2) auch dadurch, daß die Menschen unter der Bedingung des Glaubens δικαιωνται; es scheint aber, der Apostel habe besonders das Erstere anzeigen wollen.

δια την παρεσιν, δια in Rücksicht auf; παρεσις so viel als: ἀφεσις; damit man nicht glauben möchte, Gott sehe diese Sünden ganz gleichgültig an.

προγεγονοτων. Sünden, welche vorher begangen wurden, vor der Zeit, in welcher die Begnadigungs-Anstalt von Gott ausgeführt wurde, oder: vor dem Tode Jesu, Hebr. 9, 15.

Vgl. Storr's Brief an die Hebräer, S. 553. ff. und dessen Bemerkungen in den Tübingischen gelehrten Anzeigen 1795. S. 699. „Weil Gott die vorhin (vor dem Tode Jesu) begangenen Sünden nach seiner Langmuth nachgesehen, die vorhin verstorbenen gebesserten Sünder in der unsichtbaren Welt „nicht zu Strafen verurtheilt hatte, so gab er jetzt, da durch „den Tod Jesu völlige Erlassung dieser Strafen erklärt werden, „wirkliche volle Begnadigung erfolgen sollte; auch in Rücksicht „auf jene, einstweilen wenigstens nicht vollzogene und nun „wirklich aufgehobene Strafen, einen Beweis seiner Gerechtigkeit; er begegnete durch Jesu Tod dem Mißverstande, den seine bisherige Nachsicht und die jetzige Begnadigung „der Sünder veranlassen konnte, er veranstaltete ein kräftiges „Erinnerungsmittel an seine Heiligkeit und Gerechtigkeit."

Vgl. auch *Storr*, Opusc. Vol. I. p. 190. not. 11.

V. 26. ἐν τῃ ἀνοχῃ kann mit προγεγονοτων verbunden werden: so lang Gott sie duldete, in so fern er nicht ein feyerliches, entscheidendes und allgemeines Strafgericht ausbrechen ließ. Apg. 17, 30. (wo ὑπεριδειν so viel wäre, als: παριεναι,) — oder mit δια την παρεσιν nach seiner langmuthsvollen Duldung; was aber nicht heißt, daß Gott auf keine Art die Strafen jener Sünden vollziehe, sondern blos, daß er kein Strafgericht ausbrechen lasse.

προς ἐνδειξιν, εἰς ἐνδειξιν ... προς ἐνδειξιν; entweder ist das προς ἐνδειξιν so viel als: ut, inquam, demonstra-

ret etc., und das ἐν τῳ νυν καιρῳ dem Sinn nach zu verbinden mit V. 25., „um, wegen der Vergebung der vorher begangenen, von ihm geduldeten Sünden in der jetzigen Zeit, in welcher Allen Begnadigung (jene Vergebung) angekündigt wird, seine δικαιοσυνην (Heiligkeit) zu beweisen." Das εἰς ἐνδειξιν und προς ἐνδειξιν enthielte nur Einen Gedanken, und παρεσις müßte so viel seyn, als: ἀφεσις; ἐν τῃ ἀνοχῃ müßte mit των προγεγ. ἁμαρτ. verbunden werden. Daß Paulus προς ἐνδειξιν wiederholte, wäre nicht gegen diese Erklärung; er konnte es der Deutlichkeit wegen thun, weil er noch ἐν τῳ νυν καιρῳ hinzusetzen wollte. Oder hat V. 25. f. den Sinn: theils wegen der bisherigen Nachsicht, theils in Rücksicht auf die gegenwärtige Zeit, — um dem Mißverstand zu begegnen, den seine bisherige Nachsicht und die jetzige Begnadigung veranlassen könnte, — hat er ein kräftiges Erinnerungsmittel an seine Heiligkeit und Gerechtigkeit veranstaltet, indem er Jesum um unserer Sünden willen sterben ließ. Bey der leztern Erklärung muß man durch παρεσιν die bisherige Nichtbestrafung oder Duldung der Sünden verstehen (vgl. ὑπεριδων, Apg. 17, 30.); aber dann scheint freylich das ἐν τῃ ἀνοχῃ τȣ Θεȣ überflüßig zu seyn, man mag es mit παρεσιν oder mit προγεγονοτων verbinden, doch ist dieser Grund wohl nicht entscheidend. —

ἐν τῳ νυν καιρῳ, in Rücksicht auf die gegenwärtige Zeit, oder: um der gegenwärtigen Zeit willen (vergl. ἐν Gal. 1, 24. Eph. 4, 1. 6, 1.), oder: in der gegenwärtigen Zeit, worin Christus durch das Evangelium als ἱλαςηριον vorgestellt wird, und diejenigen, welche die darauf sich beziehende Verheissung vertrauensvoll glauben, begnadigt werden. Paulus wollte dem Mißverstand begegnen, als ob diese Begnadigung als Beweis der Gleichgültigkeit Gottes gegen die Sünde angesehen werden könnte. Der Tod Jesu wird also von der Seite betrachtet, von welcher er kräftiger Beweis des Abscheu's Gottes vor dem Ungehorsam gegen sein Gesetz ist.

εἰς το εἰναι, ita ut appareat, oder: ut agnosceretur

(vgl. γινεσθω, V. 4.), eum esse recti amantem, et tamen δικαιουντα, oder: dum justificet, oder: quamvis justificet.

τον ἐκ πιστεως, i. q. πιστευοντα, vgl. Gal. 3, 9. Röm. 2, 8. Die Anstalt Gottes durch Christum ist ein Beweis seiner Heiligkeit, denn 1) bey der δικαιωσις nimmt Gott nicht Rücksicht auf äußere Vorzüge; er will also die Menschen, auch nicht in Rücksicht auf ihre eigene Rechtschaffenheit, für gerecht erklären; das Erste wäre partheyisch gewesen, aber auch das Zweyte stritte mit seiner Heiligkeit, denn dieß würde einen falschen Begriff von Gehorsam gegen das Gesetz voraussetzen, und eine falsche und stolze Einbildung, in Rücksicht auf eigene Tugend, befördern. 2) Gott nimmt Rücksicht auf den Tod Christi und auf die durch ihn gestiftete Versöhnung. a) In so fern das Leiden und der Tod Jesu um der Sünden der Menschen willen erfolgte, liegt darinn eine Erklärung von der Strafbarkeit der Sünde. Es wird dadurch feyerlich bestätigt, daß an allen Ungebesserten die allerfurchtbarsten Strafen in der künftigen Welt unausbleiblich vollzogen werden sollen. Jeder Einzelne, der an den Tod Christi glaubt, muß einen solchen Abscheu an der Sünde empfinden, als ob er alles, wie Jesus selbst, erduldet hätte. b) Es liegt darin aber auch ein Beweis von der Gerechtigkeit Gottes. Der Gehorsam Jesu wird belohnt durch das Recht, alle seine Verehrer an seiner Seligkeit Theil nehmen lassen zu dürfen. 3) In Rücksicht auf alle die, welchen das Evangelium bekannt wird, wird πιστις (d. h. ein lebendiger, mithin Heiligung wirkender Glaube) zur Bedingung der Begnadigung gemacht.

V. 27. Wo ist nun das Rühmen? Es ist vernichtet. Durch welche Lehre? Durch die Lehre von den Werken? Keineswegs: durch die Lehre vom Glauben.

καυχησις, materia gloriationis. Aller Selbstruhm fällt weg; ein natürlicher Schluß aus V. 19—25.: weil weder Juden noch Heiden sich rühmen können, auf Gottes Wohlgefallen und Seligkeit einen gesetzmäßigen Anspruch machen zu können.

ἐξεκλεισθη, erepta nobis, sublata est. Theodoret: ὀυκετι χωραν ἐχει, sie findet nicht mehr Statt.

νομȣ, nämlich *ἐξεκλεισθη*; *νομος* hier in weiterer Bedeutung, wie das hebr. תורה, doctrina, Lehre; im eigentlichen Sinn paßt es zu *ἐργων*, nicht aber zu *πιςεως*; *νομος των ἐργων*, diejenige Lehre, die nur dem Seligkeit verheißt, welcher das Gesetz vollkommen beobachtet, Alle aber verdammt, die es nicht erfüllen, Röm. 10, 5. Gal. 3, 12. vgl. V. 10.

ȣχι, nein; denn die gesetzliche Strafe wird an dem *δικαιȣμενος* nicht vollzogen. Zwar hätte der Selbstruhm auch durch den *νομος των ἐργων* vernichtet werden können, wenn Gott die Uebertreter des Gesetzes hätte strafen wollen; (auch sagt Paulus (V. 25.), daß durch das Gesetz Erkenntniß der Sünde gewirkt werde, wodurch der Selbstruhm aufgehoben würde.) Aber Gott wollte nicht auf diese Art das Rühmen vernichten, sondern durch das Evangelium, durch den *νομος πιςεως*, oder die Lehre, welche Vertrauen auf Gottes freye Gnade und auf das Verdienst Christi fordert, und denen, welche dieß Vertrauen haben, Begnadigung verheißt; durch das Evangelium, indem dasselbe eine solche *δικαιοσυνην* ankündigt, die sich auf eine unverdiente Güte Gottes (V. 24. Eph. 2, 8.) und auf die *ἀπολυτρωσις* V. 24., nicht auf eigenes Verdienst gründet, und die man nur vertrauensvoll annehmen, nicht durch eigenes Thun erwerben kann. *πιςεως*, de fide, oder: quae postulat fidem. Vergl. *Knappii* script. var. arg. pag. 481. (Ed. II. p. 426.) Storr, Brief an die Hebr. S. 559. f.

V. 28. Denn wir urtheilen, daß Jeder durch Glauben gerechtfertigt werde, nicht durch Werke des Gesetzes.

γαρ, wahrscheinlich so viel als: *ȣν*; die ältern Ausgaben haben *ȣν*, aber höchst wahrscheinlich ist *γαρ* ächt.

λογιζομεθα, nicht, wir meynen, sondern wir wissen, wir sind fest überzeugt, wir behaupten.

ἀνθρωπον, Jedermann, vgl. Gal. 2, 16.

χωρις, non propter, ohne daß er ein dem Gesetz angemessenes Verhalten aufweisen könnte, ohne eigenes moralisches Verdienst.

V. 29. Oder ist denn Gott nur der Juden Gott? nicht auch der Heiden? Allerdings auch der Heiden.

Oder sollte die δικαιοσυνη blos auf diejenigen, die das mosaische Gesetz haben, eingeschränkt, sollten also die Heiden davon ausgeschlossen seyn? Aber dann wäre Gott partheyisch. Auch für die Juden, die sich nicht auf eine des Volks Gottes würdige Art betragen, und das mosaische Gesetz nicht gehalten haben (2, 13. 25. ff.), bleibt ja kein anderer Grund zur Hoffnung der δικαιοσυνη übrig, als ein solcher, der auch für die Heiden eben so gut, als für sie gilt, der Grund ihres Bedürfnisses und der Gnade Gottes.

ἰυδαιων — μονον, man supplire Θεος, vgl. Marc. 12, 27. mit Matth. 22, 32.

V. 30. Denn es ist Ein Gott, der die Juden und die Heiden, beyde unter der Bedingung des Glaubens gerecht spricht.

Es ist nur Ein Gott (wie die Juden selbst annehmen), 1 Tim. 2, 5.; dieser muß sich also auch der Heiden annehmen. Es ist Ein und derselbe Gott, der eben deßwegen keinen Unterschied in der Begnadigungs-Anstalt macht, der die Heiden so gut, als die Juden, unter der Bedingung des Glaubens freyspricht.

περιτομη, ἀκροβυςια, vgl. Röm. 2, 25. ff.

ἐκ πιςεως so viel als: δια πιςεως.

V. 31. Heben wir nun das Gesetz auf durch den Glauben? Keineswegs. Sondern wir bestätigen es vielmehr.

Paulus nimmt Rücksicht auf einen Einwurf der Juden: durch den Glauben werde das alte Gesetz, der Gehorsam gegen dasselbe aufgehoben. νομος, die ganze alt-testamentliche Offenbarung, vgl. 3, 19.

πιςις, die Lehre vom Glauben, oder was Gegenstand des Glaubens ist, Gal. 1, 23.

καταργουμεν, evertimus, falsam declaramus.

ἱςωμεν, stabilimus, confirmamus.

Diese Lehre des Evangeliums von der Begnadigung strek-

tet nicht, sondern stimmt überein mit der Lehre Mosis und der Propheten. Auch diese führt zur Erkenntniß der Strafwürdigkeit, V. 20. Auch diese lehrt eine Begnadigung durch Gottes freye Güte, V. 21. und Cap. 4. Und die Lehre des Evangeliums von der Begnadigung ist keineswegs hinderlich, sondern vielmehr förderlich für die Achtung und den Gehorsam gegen den moralischen Inhalt der alt-testamentlichen Lehre.

Ueber den Paulinischen Begriff von δικαιῦν.

1) Δικαιῦν heißt im Brief an die Römer Cap. 3. 4. 5. und im Brief an die Galater nicht: bessern, rechtschaffen machen, oder zur Rechtschaffenheit leiten. Diese Bedeutung hat δικαιῦν zwar, aber äußerst selten im hebräisch-griechischen Sprachgebrauch, wie z. B. Ps. 73, 13. Dan. 12, 3. im Hebräischen. Aber daß es in einer Stelle des N. T. diese Bedeutung habe, ist unerweislich. Ob es Offenb. Joh. 22, 11. diese Bedeutung habe, ist sehr zweifelhaft. Man kann das δικ. auch übersetzen: factis se porro declaret s. praestet pium, vgl. Sir. 31, 5. Zu den Stellen aber, von welchen hier die Rede ist, paßt diese Bedeutung nicht. Dieß erhellt

a) aus Stellen, in welchen das δικαιῦν durch solche Ausdrücke erklärt wird, die nicht heissen, rechtschaffen machen, z. B. 4, 5. 6. 11. vgl. V. 7. 8. Auch in Apg. 13, 39. vgl. V. 38. und Luc. 18, 14. vgl. V. 13. kann δικαιῦσθαι nicht heissen: gebessert werden (δεδικ. bezieht sich auf ἱλάσθητι).

b) Dieß erhellt auch aus solchen Stellen, wo Gegensätze vorkommen, z. B. wo κατακριμα Röm. 5, 18. der δικαιωσις oder ἐγκαλεσει, 8, 33. dem δικαιῦν entgegengesetzt wird.

In Röm. 2, 13. vgl. V. 12. ist δικαιωθησονται dem κριθησονται entgegengesetzt, also muß es heissen: sie werden als Gott Wohlgefällige behandelt (belohnt), nicht: sie werden gebessert.

c) 3, 24. f. beweist der Zusammenhang klar, daß δικαιῦμενοι nicht die Bedeutung: gebessert, haben kann. Dieß bestätigen auch andere Stellen, welche im Folgenden vorkommen.

2) In dem Paulinischen Begriff von δικαιεν liegt

a) der Begriff: von Strafen freysprechen, und wirklich befreyen. Dieß ist dem hebräisch-griechischen Sprachgebrauch vollkommen angemessen. δικαιεν heißt nach demselben: einen für straffrey erklären, als solchen behandeln, declarare aliquem δικαιον, daher auch: tractare aliquem tanquam δικαιον, und zwar namentlich auch in dem Sinn: von Strafen freysprechen, tractare ut insontem. 2 Mos. 23, 7.: και ε δικαιωσεις τον ἀσεβη ἐνεκα δωρων, den Schuldigen sollst du nicht um der Geschenke willen freysprechen, vergl. Jes. 5, 23. Sir. 23, 11. 12.: και ει διακενης ὠμοσεν, ε δικαιωθησεται, wer falsch geschworen hat, wird von Strafe nicht frey seyn. Eben dieser Begriff liegt ohne Zweifel auch in δικαιεν, wo Paulus es gebraucht. Dieß erhellt z. B. aus Röm. 4, 5. vgl. V. 6. ff., wo es klar ist, daß δικαιεν einerley ist mit λογιζεσθαι την πιςιν εἰς δικαιοσυνην. 5, 1. 9.: weil wir δικαιωθεντες sind, so werden wir frey von Strafen. 2, 13. vgl. V. 12. 8, 33. Gal. 3, 11. vgl. V. 10. und 13.: durch den νομος wird keiner gerecht; Jeder ist nach dem Urtheil des Gesetzes strafwürdig, der nicht alles vollständig beobachtet, was das Gesetz vorschreibt, weil es als Gesetz vollkommenen Gehorsam fordert. Daher kann Niemand durch's Gesetz von Strafen frey werden; aber wir werden δικαιωμενοι durch πιςιν. Die Befreyung von den Strafen durch Christi Tod ist der Grund der δικαιωσις. Vgl. Luc. 18, 14. δεδικαιωμενος, er gieng als einer weg, den Gott gnädig behandelte. 2 Cor. 3, 9. (vgl. 5, 18. 19.) δικαιοσυνη.

Nähere Bestimmung.

Wenn aber Gott den Menschen von Strafen freyspricht, so folgt noch nicht, daß der Begnadigte auch von allen Strafen im gegenwärtigen Leben frey werde. Aber sicher darf man annehmen, daß in dem Begriff von δικαιωσις Freysprechung von Strafen in der künftigen Welt, und zwar von der Strafe, die in Ausschließung von dem himmlischen Reiche Christi besteht, liege, 1 Thess. 1, 10. vgl. Röm. 5, 9.

Hebr. 9, 15. vgl. Röm. 5, 2. 8, 17. Joh. 3, 16. ꝛc. Kann man aber nicht der Bibel und Erfahrung gemäß annehmen, daß der Begnadigte auch von den Strafen in dem gegenwärtigen Leben frey werde? Verstände man es so: der Begnadigte sey von allen unangenehmen Folgen seiner Sünden frey, so stimmte es freylich weder mit der Bibel noch mit der Erfahrung überein. Durch die δικαιωσις sollen und können nicht alle Folgen der Sünde aufgehoben werden. Doch wird der Begnadigte schon im gegenwärtigen Leben von gewissen Uebeln frey, von denen er sonst nicht frey seyn würde, nämlich von der Furcht vor Gott, vor dem Tode und der Ewigkeit. Das Gefühl der unangenehmen Folgen der Sünde wird zwar nicht aufgehoben, aber doch geschwächt, weil der Begnadigte (Gebesserte) eine innere Beruhigung hat, weil er der Gnade Gottes versichert ist, und künftige Seeligkeit hoffen darf. Ueberdieß darf der Begnadigte auch das Unangenehme, das er noch um der Sünde willen zu leiden hat, als ein Besserungs- und Erziehungs-Mittel betrachten, das ihn im Guten weiter bringen, und vor Rückfällen bewahren soll. In so fern kann man sagen, der Begnadigte sey auch hier schon von allen Strafen frey. Die üblen Folgen der Sünden sind nicht mehr Zeichen des Mißfallens Gottes an seiner Person. Die natürlichen Folgen der Sünden haben nicht mehr die Absicht zu strafen, sondern seine Seligkeit im Ganzen seines Daseyns zu befördern. Nennt man solche Uebel nicht Strafen, so ist der Begnadigte ganz straffrey; nimmt man aber die Strafen im weiteren Sinne, so schließt natürlich die δικαιωσις nicht auch die Befreyung von allen Strafen in dieser Welt in sich.

b) Es liegt aber in δικαιουν auch der Begriff: einen so behandeln, als ob er einen Rechtsanspruch auf Belohnungen, auf besondere positive Wohlthaten Gottes im gegenwärtigen Leben und auf die künftige Seligkeit zu machen hätte, d. h. ihn zur Erwartung besonderer positiver göttlicher Wohlthaten berechtigen. Eine nothwendige Folge davon ist die wirkliche Ertheilung der künftigen Seeligkeit in dem Fall, daß der δι-

καιωθεις in der πιςις und der damit verbundenen Gesinnung beharrt. Diese Folge kann z. B. da, wo von der δικαιοσυνη des Abrahams die Rede ist (Röm. 4, 3.) mit hinzugedacht werden. Auch die Ertheilung unverdienter göttlicher Wohlthaten im gegenwärtigen Leben kann in dem Begriff von δικαιουν in einzelnen Stellen enthalten seyn.

α) Der Sprachgebrauch erlaubt es, δικαιουν in einem so weiten Sinn zu nehmen, daß es heißt: einem Wohlthaten erweisen, oder ihn zur Erwartung derselben berechtigen. Denn δικαιουν heißt überhaupt: tractare ut δικαιον, vel declarare δικαιον, und δικαιος heißt auch probus. Wahrscheinlich wird auch δικαιουν in 1 Kön. 8, 32. (και τε δικαιωσαι δικαιον, δεναι αὐτῳ κατα την δικαιοσυνην αὐτε) vgl. 2 Chron. 6, 23. in dem weitern Sinn genommen, in welchem es auch Belohnungen, Glückseligkeit in sich schließt. In vielen Stellen bedeutet auch δικαιοσυνη Erweisung von Wohlthaten, s. *Storr*, Opusc. Vol. I. p. 195. ff.

β) In einem solchen Sinne wird δικαιουν wirklich von Paulus genommen.

א) δικαιουν schließt den Begriff von besondern göttlichen Wohlthaten in sich: die Christen haben als δικαιωθεντες alles Gute von Gott überhaupt, auch in Rücksicht auf das gegenwärtige Leben, und dann besonders eine sehr große Seligkeit im künftigen Leben zu hoffen. Dieß folgt

aa) schon daraus, daß der Begriff von Freysprechung von Strafen sich gar nicht trennen läßt von Berechtigung zu Wohlthaten. Wenn von Gott, dem Richter der Welt, die Rede ist, so ist es etwas Anderes als bey menschlichen Richtern. Bey Gott bestehen die Strafen eben darin, daß gewisse Wohlthaten entzogen werden. Dieß folgt aber

bb) auch aus gewissen Aussprüchen Pauli selbst. Wer begnadigt ist, ist auch berechtigt zur Erwartung der künftigen Seligkeit, Röm. 5, 2. 11. 18. 8, 28. 32. In 4, 13. f. rechnet Paulus die Berechtigung zur κληρονομια zur δικαιωσις, vergl. V. 3. 5, 11. In Gal. 3, 8. 9. muß εὐλογεισθαι einerley seyn mit δικαιεσθαι; jenes heißt aber auch beglü-

cken, positive Wohlthaten erweisen; vgl. V. 14. 24. ff. Nach Tit. 3, 7. ist die Hoffnung einer künftigen Seligkeit enthalten in der δικαιωσις. In den Briefen an die Römer und Galater behauptet Paulus überhaupt den Satz, die δικαιοσυνην, das, was die Juden durch das Gesetz zu erhalten glaubten, könne man nicht durch das Gesetz, sondern nur durch πιςιν erhalten. Aber die δικαιοσυνη εκ νομου, welche als δικαιοσυνη der δικαιοσυνη εκ πιςεως ganz ähnlich seyn muß (vgl. Gal. 3, 11. f. 5, 5. vgl. V. 4. Röm. 9, 30. f. 3, 20. vgl. V. 28. 30. 24.), ist auch mit Glückseligkeit, mit der künftigen Seligkeit und mit Wohlthaten in diesem Leben (Röm. 10, 5. Gal. 3, 12.) verbunden, oder begreift sie in sich. — Gal. 5, 5. bedeutet ἐλπις δικαιοσυνης das, was ein δικαιος, einer, der das Gesetz Gottes vollkommen erfüllt (V. 3. Gal. 3, 10.), hoffen darf — nämlich ζωη (3, 12.). Röm. 9, 30—32. wird dem mißlingenden Streben der Juden, δικαιοσυνη, d. h. Gottwohlgefälligkeit und Glückseligkeit (ἐλπις δικαιοσυνης, Gal. 5, 5.) durch ἐργα νομου zu erlangen (vgl. Gal. 5, 4. οἱτινες δικαιουσθε ἐν νομῳ), entgegengesetzt: δικαιοσυνην την ἐκ πιςεως καταλαβειν.

2) Aber δικαιουν heißt nicht Glückseligkeit wirklich ertheilen (ob es gleich dieß auch zugleich mit anzeigen kann; z. B. Röm. 4, 2.), sondern nur: dazu berechtigen, Röm. 5, 1. 2. 17. 21. 4, 6. Phil. 3, 9. Es kann aber auch (obgleich nicht in allen Stellen) Beydes darin begriffen seyn; eigentlich und zunächst nur das Leztere, metonymisch aber auch das Erstere, Röm. 4, 2.

3) Da aber δικαιουν nicht auf unserem eigenen Verdienste beruht (Röm. 3, 24. 4, 5. 6. Phil. 3, 9. ꝛc.), so kann es nicht heissen: einem Belohnungen zuerkennen, die er verdient hat; sondern nur: einen so behandeln, als ob er Verdienst hätte, als ob er einen gesetzmäßigen Anspruch auf besondere Wohlthaten Gottes (und namentlich auf die künftige δοξαν, Röm. 5, 2.) zu machen hätte. Daher δικαιουν so viel ist als: λογιζεσθαι δικαιοσυνην, Röm. 4, 6.

Man vergleiche *Storrii* **Dissert. de vario sensu vocis**

ικαιος etc. Opusc. acad. Vol. I. nro. IV.; über δικαιοσυνη §. I—XI. δικαιοσυνη της πιςεως §. XII—XVIII. δικαιουν §. XIX—XXVII.

Morus, epitome theol. christ. P. V. c. I. §. 8.

Zachariä, Einleitung in den Brief an die Römer, p. XVII. **Nach** ihm ist δικαιωθεις ein solcher, der nicht nur von allen **göttlichen** Strafen befreyt ist, sondern auch vorzüglicher **unverdienter** Wohlthaten von Gott gewürdigt wird. Damit **stimmt**, ausser Andern, in der Hauptsache zusammen **Bunder** (Diss. praes. *Nitzsch*) de justificationis morti Christi ab Apostolis tributae universalitate 1799.), der p. 12. x. den Begriff **von** δικαιωσις und αφεσις αμαρτιων so bestimmt: intelligendam esse tum liberationem a certis quibusdam malis, tanquam poenis peccatorum, tum adjunctionem bonorum, quae homo, quippe indignus et poenis ob peccata obnoxius, exspectare aut postulare non poterat.

Magazin für christliche Dogmatik und Moral, St. IV. **Süskind's Abhandlung.** Ist unter der Sündenvergebung, welche das **N. T.** verspricht, Aufhebung der Strafen zu verstehen? §. 8. 9.

Koppe, ep. ad Rom. Excursus de voce δικαιουν.

Viertes Kapitel.

Dieß **ganze** Kapitel bezieht sich wohl auf einen Einwurf, den die **Juden**, vielleicht Rabbinen, von Abraham hergenommen **hatten**. Wenn dabey Manches undeutlich bleibt, so ist die Ursache **das**, daß man die Einwürfe der jüdischen Lehrer nicht recht **kennt**. Die Juden konnten etwa sagen: Abraham war doch **ein** Beschnittener, also geht die ihm gegebene Verheissung **nur die** Beschnittenen, und nicht die Heiden an; nur die **Juden**, **als** Nachkommen Abrahams, und als Beschnittene, **sind ächte** Kinder Abrahams, und nur sie werden von Gott **gesegnet**. Gegen diesen Einwurf zeigt nun Paulus, was er 3, 29. behauptet habe, daß Gott auch der Heiden Gott sey, **daß** nicht nur Beschnittene, sondern auch Unbeschnittene durch die freye Güte Gottes begnadigt werden, wer-

de durch das Beyspiel des Abrahams, ob er gleich beschnitten gewesen, nicht nur nicht widerlegt, sondern auch noch bestätigt. Dieß beweist er nun, indem er zeigt:

1) Abraham sey überhaupt nicht wegen seiner Werke, sondern aus freyer Güte von Gott so gnädig und als gerecht behandelt worden; also auch nicht wegen der Beschneidung, V. 2—9.

2) Abraham seye schon vor seiner Beschneidung von Gott gnädig behandelt worden. Die Beschneidung sey also kein Grund des göttlichen Wohlgefallens gewesen. Der Grund, warum Abraham das Wohlgefallen Gottes genossen habe, seye sein Vertrauen gewesen, V. 10. Daher stellt Paulus

3) die Größe des Vertrauens Abrahams den Christen als Muster vor.

V. 1. **Was wollen wir denn nun sagen, daß unser Vater Abraham, in Rücksicht auf seinen äußern Zustand, erlangt habe?**

Was hat denn Abraham erhalten, in so fern er beschnitten war? war er deßwegen ein Gegenstand des göttlichen Wohlgefallens, weil er das Gesetz der Beschneidung beobachtete? Abraham hat deßwegen keinen Vorzug erhalten, weil er beschnitten war.

ευρισκειν, wie מצא, etwas erlangen, erhalten.

κατα σαρκα, in Absicht auf das Aeußere überhaupt (Phil. 3, 3. f. Gal. 6, 12. Hebr. 7, 16.), oder auf seinen Körper, in jedem Fall: in so fern er beschnitten war. Eine andere Lesart, die nach Griesbach's Urtheil der gewöhnlichen gleichzusetzen, oder vielleicht vorzuziehen ist, ist: *ευρηκεναι Ἀβρααμ τον πατερα ημων κατα σαρκα.*

V. 2. **Wäre nämlich Abraham wegen gewisser Werke wie ein Gerechter behandelt worden, so könnte er sich rühmen; aber er könnte sich nicht rühmen im Verhältniß gegen Gott.**

Wäre Abraham um seiner Verdienste willen von Gott besonderer Wohlthaten gewürdiget worden, so hätte er sich seines Verhaltens rühmen dürfen; nun erhellt aber aus dem

A. T., daß Abraham sich keines Verdienstes rühmen durfte, also hatte er vor Gott keine Wohlthaten verdient.

ἔργα, nicht blos: äußere Werke, sondern: ein Verhalten, wegen dessen man von Gott selbst gerechtgesprochen werden könnte, also: vollkommene Beobachtung des Sittengesetzes mit dem Nebenbegriff von Verdienst, *meritum*, vgl. V. 4. 5. 11, 6. Eph. 2, 8. f.

ἐδικαιώθη, *δικαιοῦσθαι* (wenn man es nicht in einem Sinn nehmen will, der dem ganzen Abschnitt fremd ist) muß hier so viel seyn als in 5, 1. von Gott so behandelt werden, als ob man schuldlos wäre, und das Gesetz vollkommen genau beobachtet hätte, indem man von ihm Wohlthaten erhält, oder zu ihrer Erwartung berechtigt wird. Also: wenn Abraham wegen seines sittlichen Verdienstes als gerecht behandelt worden wäre, so hätte er sich rühmen können; gloriandi materiam haberet. Er hätte sich seiner Verdienste rühmen, und wegen dieser Verdienste (V. 4.) Belohnungen erwarten können.

ἀλλ' ὐ ... at non habet, de quo glorietur, respectu Dei, *ἀλλ' ὐ* sc. *καύχημα ἔχει*. Er ist also nicht wegen seines Verdienstes, also auch nicht wegen der Beschneidung als unschuldig und rechtschaffen behandelt worden. Daß aber Abraham sich im Verhältniß zu Gott nicht habe rühmen können, wird in V. 3. bewiesen. Einige: Wenn Abraham ein rechtschaffener Mann war, so konnte er sich rühmen vor Menschen, aber nicht vor Gott. Aber diese Erklärung ist dem Zusammenhang nicht angemessen; auch müßte *ἐδικαιώθη* in einem ganz andern Sinne genommen werden, als es sonst von Paulus und in diesem Zusammenhange selbst gebraucht wird.

V. 3. Denn was sagt die Schrift? Abraham hat Gott vertraut, und dieß wurde ihm gerechnet zur Gerechtigkeit.

Diese Worte sind aus 1 Mos. 15, 6. genommen. Der Sinn ist: in keiner der Stellen, wo rühmliche Handlungen von Abraham erzählt werden (1 Mos. 12, 4. 13, 18—22.), wird gesagt, daß er wegen dieser Handlungen von Gott begnadigt

liche Gesetz vollkommen, ohne Ausnahme, befolgt, so daß Freysprechung von Strafe und Belohnung bey ihm nicht Gnade, sondern Schuldigkeit ist. Wenn ein Mensch durch sein Verdienst sich Belohnungen von Gott erwirbt, so kann man nicht sagen, es werde ihm so angerechnet, als ob er Anspruch auf Belohnungen habe. Daher versteht Paulus hier auch nicht blos äußere Gesetzmäßigkeit (Legalität), er hätte nicht sagen können: wer blos legal handle, verdiene Lohn.

λογιζεται; wenn *λογιζεσθαι* hier die gewöhnliche Bedeutung: zurechnen, wie V. 3. hätte, so müßte wohl *τα ἐργα* oder *το ἐργον* statt *μισθος* gesetzt seyn; oder müßte man das *μισθος* metonymisch nehmen, als das, wodurch sich einer der Belohnung würdig macht, vgl. 1 Cor. 9, 18. *λογιζεσθαι* scheint also hier metonymisch genommen werden zu müssen: zuerkennen, oder: wirklich ertheilen.

κατα οφειλημα, hier muß entweder *λογιζεται* supplirt werden, in dem Sinn, es wird zugetheilt; oder *ἐςι*, oder *γιγνεται, διδοται*, vgl. *Storrii* Obss. p. 427. s.

V. 5. *τῳ δε μη ἐργαζομενῳ,* dem aber, der nicht um seiner eigenen Verdienste willen Anspruch auf die Wohlthaten Gottes machen kann, wer keine Belohnungen verdient hat, qui non praestitit ea, quibus debentur praemia.

πιςευοντι, der aber sein Vertrauen auf den setzt, welcher den Schuldigen losspricht, und ihm Belohnungen ertheilt.

ἀσεβης, nicht: gottlos (impius, wie *Morus* übersetzt), wenigstens nicht der, welcher noch gottlos ist; von einem solchen könnte nicht gesagt werden, daß er begnadigt werde, da die *πιςις* mit der Gottlosigkeit nicht zusammen bestehen kann; also *ἀσεβης*, der gottlos war, oder lieber, der Schuldige, sons, der Strafe verdient, wie רשע. Daß auch Abraham in diesem Verstande *ἀσεβης* gewesen sey, konnte Paulus aus Cap. 3. voraussetzen; vielleicht dachte er auch an besondere historische Umstände, welche zwar im A. T. nicht vorkommen, aber eine wahrscheinliche Tradition für sich hatten, daß nehmlich Abraham, ehe er sein Vaterland verlassen habe, ein Götzendiener gewesen sey. Dieß erzählt Philo und Josephus, und es läßt sich auch mit Jos. 24, 2. gut vereinigen.

V. 6. So beschreibt es auch David, daß selig zu preisen sey der Mensch, den Gott begnadige ohne sein Verdienst. V. 7. Selig sind, deren Uebertretungen vergeben sind, und deren Sünden bedeckt sind. V. 8. Selig, wem der Herr seine Sünden nicht zurechnet.

V. 6. Auch David erwähnt in Ps. 32, 1. 2. einer auf die göttliche Gnade, nicht auf eigenes Verdienst sich gründenden Glückseligkeit des Menschen.

λεγει τον μακαρισμον, er spricht von der Seligpreisung, de praedicatione felicitatis; oder: er sagt, daß er selig zu preisen sey; dem Sinn nach so viel als: μακαριζει, er preist selig.

λογιζεται δικαιοσυνην muß, dem Zusammenhang mit V. 7. 8. gemäß, heissen: den Gott so behandelt, als ob er schuldlos wäre.

V. 7. ἐπεκαλυφθησαν, eigentlich: sie sind bedeckt, dem Anblick des Richters entzogen worden; daher (per metonym. antec. pro consequente): sie sind erlassen worden; so viel als: ἀφεθησαν; ein parallelismus membrorum. Vgl. Magazin für Dogmatik und Moral, St. III. S. 197. ff.

V. 8. μη λογισηται ἁμαρτιαν, wie λογιζεται δικαιοσυνην, V. 6. den Gott so behandelt, als ob er schuldlos wäre.

V. 9. Diese Seligpreisung nun, gilt sie hier blos den Beschnittenen, oder auch den Unbeschnittenen? Denn wir sagen, daß dem Abraham sein Vertrauen gerechnet wurde zur Gerechtigkeit. V. 10. In welchem Zustande wurde es ihm denn angerechnet? Da er schon beschnitten oder unbeschnitten war? Nicht als er schon beschnitten, sondern da er noch unbeschnitten war.

Gilt diese Seligpreisung nur den Beschnittenen, oder nicht auch den Unbeschnittenen? Wir sagen ja, daß sie dem Abraham gelte. Also kann der Jude einwenden und fragen: Abraham war ein Beschnittener; folgt nicht daraus, daß ein Grund seiner Begnadigung in seiner Beschneidung lag, daß also die Seligpreisung nur für Beschnittene gilt? Diesen Einwurf widerlegt nun Paulus damit, daß er V. 10. fragt: in

welchem Zustand war Abraham, als er diese Verheissung erhielt? sie wurde ihm ja gegeben, als er noch unbeschnitten war. Es kommt also nicht auf Beschneidung an, wenn von Begnadigung die Rede ist. Abraham war ein Muster der Juden und Heiden, die Vertrauen beweisen. Paulus geht also zu dem Satz über, Abraham sey von Gott begnadigt worden, ehe er beschnitten worden sey; die Beschneidung sey also bey ihm kein Grund der Begnadigung gewesen, und es sey falsch, daß er sich durch die Annahme der Beschneidung ein besonderes Verdienst gemacht habe.

Storr, (Opusc. Vol. III. p. 245. not. 174.): Haeccine igitur beatitatis praedicatio ad circumcisos (tantum pertinet), an etiam ad non circumcisos? Nam (γαρ) quaestioni locus est (v. 10.), cum praeter Davidem, cujus dictum (v. 6. ss.) ad circumcisos trahi poterat (3, 19.) etiam Abrahami (4, 2—3.) mentio facta fuerit, de quo existit quaestio (v. 10.) fueritne tum circumcisus, nec ne?

Morus glaubt, vor λεγομεν müsse eingeschoben werden: sie gilt nicht nur für die Beschnittenen; und in den Worten: ἐλογισθη etc. müsse auf πιςις ein besonderer Nachdruck gelegt werden: Allerdings gilt die Seligpreisung auch für die Unbeschnittenen. Wir sagten ja: der Glaube, nicht die Beschneidung, sey bey Abraham der Grund seiner Begnadigung gewesen. Also gilt jene Seligpreisung auch für Heiden; denn auch Heiden können dem Abraham ähnlich seyn, in Absicht auf πιςις. Ein schöner Sinn; aber es ist doch nicht nöthig, daß jene Worte eingeschoben werden, und nicht wahrscheinlich, daß Paulus hier aus dem Worte πιςις argumentire. (Vgl. V. 10. ὀν.)

V. 10. πως, in quonam statu?

ὀν, igitur, oder: jam vero.

ἐν περιτομῃ, ἐν ἀκροβυςιᾳ statt des adjectivi oder participii. 1 Joh. 2, 9. 2 Cor. 3, 8. 9.

ὀκ ἐν περιτομῃ, vgl. 1 Mos. 15, 6. mit 17, 24.

V. 11. **Er erhielt also das Zeichen der Beschneidung als Siegel der Begnadigung, die ihm geworden**

war wegen des Glaubens, den er als Unbeschnittener hatte; so ist er denn Vater aller derjenigen, die ohne beschnitten zu seyn, glauben, die auch wie Gerechte behandelt werden. V. 12. So ist also der Vater der Beschnittenen nicht blos Vater der Beschnittenen, sondern auch derjenigen, welche die Bahn des Glaubens betreten, den unser Vater Abraham hatte, noch ehe er beschnitten war.

V. 11. *σημειον* etc. Nachdem Abraham schon für einen Begnadigten erklärt worden war, erhielt er erst die Beschneidung als Symbol der Gnade Gottes gegen ihn. Sie war nur ein Zeichen, wodurch jene Begnadigung bestätigt werden sollte, welche ihm schon vor seiner Beschneidung wegen seines Glaubens ertheilt worden war.

περιτομης ist der genitivus appositionis, so viel als: *σημειον ἐλαβε περιτομην.*

σφραγιδα — als eine Bekräftigung davon, daß er schon vor seiner Beschneidung von Gott gnädig behandelt worden sey; *δικαιοσυνη πιςεως* ist so viel als: *δικαιοσυνη ἐκ της πιςεως*; eine Begnadigung, die erhalten wird durch Vertrauen.

της ἐν τη ἀκροβυςιᾳ muß mit *πιςεως* verbunden werden: das er hatte, auch so lang er unbeschnitten war, V. 12.

εἰς το εἰναι αὐτον πατερα — er ist also ein geistiger Vater, ein Vorgänger, Muster derer, die als Unbeschnittene ihr Zutrauen auf die göttlichen Verheissungen setzen; *εἰς το λογισθηναι* ... so, daß auch sie von Gott von Strafen freygesprochen und beseligt werden.

δι᾽ ἀκροβυςιας, so viel als: *ἐν ἀκροβυςιᾳ*; *δια* drückt den Zustand aus, in dem sich einer befindet, vgl. auch 2, 27.

V. 12. *και πατερα* ... hängt mit *εἰς το εἰναι*, V. 11. zusammen, und ein Vorgänger der Beschnittenen, derjenigen nehmlich, aber auch nur derjenigen, die nicht blos beschnitten sind, sondern auch das Beyspiel des Glaubens, den Abraham als Unbeschnittener hatte und bewies, nachahmen. Dabey muß man aber annehmen, daß der Artikel in den Worten *τοις ςοιχουσι* pleonastisch sey. Bey *τοις ἐκ* ... ändert

sich die Construktion. Im Hebräischen kann hier das ל gebraucht werden; also im Hebräisch-Griechischen der Dativ, vgl. Ebr. 1, 5. Apokal. 21, 7.

ϛοιχυσι, ϛοιχειν τοις ἰχνεσι, dem Beyspiel eines Andern nachfolgen; 1 Petr. 2, 21. 2 Cor. 12, 18. *ἐν τη ἀκροβυϛια*, s. V. 11.

Nach *πατερα περιτομης* supplirt Storr *πατερα* (vergl. 3, 29. Gal. 3, 5.), so daß der Sinn ist: Und folglich ist eben der, der Vater der Beschnittenen ist, nicht blos ihr Vater, sondern auch Vater der Unbeschnittenen, die ihm im Glauben ähnlich sind. Es ist bey dieser Erklärung zwar die Stellung der Worte *τοις ... μονον* ungewöhnlich; es sollte nämlich heissen: *ὀ τοις*, statt: *τοις ὀκ*; aber sie ist doch dem Zusammenhang mit dem Folgenden, besonders mit V. 16., günstiger (vgl. Koppe b. d. St.).

V. 13. **Denn nicht vom Gesetz hängt das ab, was dem Abraham und seinen Nachkommen verheissen wurde, der Besitz der Erde, sondern von der Begnadigung, die man durch den Glauben erhält.**

Der Sinn in V. 13—16. ist: Die dem Abraham und auch seinen ächten Nachkommen verheissene Glückseligkeit (Gal. 3, 8. 9. 16. 18. 29.) beruht nicht auf verdienstlicher Beobachtung des Gesetzes, sondern auf Gottes freyer Güte. Jene Verheissung geht eben deßwegen die glaubigen Nicht-Juden eben so gut an, als die glaubigen Juden (V. 11. f. 16.).

δια νομυ, wegen der Beobachtung des mosaischen Gesetzes; so viel als: *δι᾽ ἐργων νομυ*.

ἡ ἐπαγγελια, id, quod promissum est, contigit et contingit.

το, vgl. Luc. 22, 4.

κληρονομον ... κοσμυ, diese Worte müssen nicht nur auf Abraham, sondern auch auf *σπερματι αὐτυ* bezogen werden. Diese Worte können

1) eigentlich verstanden werden. *κληρονομος* heißt nicht nur Erbe, sondern auch Besitzer, wie ירש; *κοσμος* kann blos Palästina (1 Mos. 13, 15. 17. 15, 7. vgl. V. 13—18.), oder auch

die ganze Erde bezeichnen; im lezteren Fall wäre der Sinn: posteri tui longe lateque occupabunt terram (1 Mos. 17, 2. 6—8.), wobey man durch τῳ σπερματι αὐτȣ den Isaak und Jacob, nicht entferntere Nachkommen Abrahams, verstehen muß (vgl. *Morus*, ad h. l.). Es müßte hiebey die ἐπαγγελια, von welcher V. 13. die Rede ist, auf Abraham und seine eigentliche Nachkommen eingeschränkt werden. In diesem Fall könnte man V. 14. eben so, wie V. 13., mit V. 11. f. (vgl. 2, 14. vgl. V. 12. Phil. 3, 20. vgl. V. 17.) verbinden. Es gibt übrigens keine Stelle, in welcher erweislich ὁ κοσμος Palästina heißt. Ein strenger Beweis läßt sich hierüber nicht führen; doch spricht die Analogie dafür. Matth. 4, 8. könnte κοσμος so genommen werden, und in der chaldäischen Paraphrase 4 Mos. 23, 13. scheint עלמא in diesem Sinne vorzukommen. Vgl. *Buxtorf*, Lex. Talmud. ad voc. תבל. *Fischeri* proluss. de vitiis Lexic. N. T. prol. IV. p. 111. ss. *Lakemacheri* Observv. philol. P. II. p. 71. In Jes. 24, 4. heißt תבל blos Palästina (*Gesenius*, Lex. ad h. v.), und dem תבל correspondirt auch κοσμος. Der Sinn wäre also: es ist dem Abraham oder vielmehr seinen Nachkommen die Versicherung gegeben, daß sie Besitzer des Landes Canaan seyn, oder überhaupt auf der Erde sich weit ausbreiten werden. Diese Erklärung hätte an sich nicht die mindeste Schwierigkeit. Aber es scheint doch, sie seye dem Zusammenhang mit V. 16. (δια τȣτο — εἰς το — ἐπαγγελιαν παντι τῳ σπερματι) nicht eben so angemessen, als die Voraussetzung, daß das κληρονομον εἰναι τȣ κοσμȣ so genommen werde, daß es auch auf die Glaubigen aus den Heiden anwendbar ist. Nämlich in Gal. 3, 16. vgl. 18, 28. 29. spricht Paulus von einer solchen Verheissung, die sich nicht auf den Besitz von Canaan bezieht, sondern auf solche Wohlthaten, die alle ächte Nachkommen Abrahams, alle Christen, überhaupt alle wahre Verehrer Gottes gemein haben. Dieß veranlaßt die Vermuthung, daß Paulus hier nicht blos den Besitz von Palästina verstanden habe. Doch könnte Paulus in den Briefen an die Römer und Galater von verschiedenen Dingen gesprochen haben;

auch kommt in Gal. 3. der Ausdruck κληρονομον τυ κοσμυ nicht vor. Es fragt sich also noch, ob diese Erklärung dem Zusammenhang angemessen sey? Dieß wäre nicht der Fall, wenn V. 14. 16. mit V. 13. verbunden werden müßte; denn die ἐπαγγελια in V. 14. 16. kann nicht blos auf den Besitz des Landes Canaan gehen, sondern sie muß sich auf alle beziehen, die an Gesinnung dem Abraham ähnlich sind. Doch ist auch dieser von dem Zusammenhang hergenommene Grund nicht entscheidend; V. 14. kann auch mit demselben Satz in V. 11. 12. verbunden werden, wie V. 13.; die zwey γαρ V. 13. 14. können auf das Vorhergehende sich beziehen. Die angegebene Erklärung hat also zwar keinen entscheidenden Grund gegen sich; doch ist es in Rücksicht auf den Zusammenhang wahrscheinlich, daß in V. 14. und 16. durch ἐπαγγελια eben die ἐπαγγελια verstanden werde, die V. 13. erwähnt wird. Der Zusammenhang würde doch sonst auf eine sehr gezwungene Art zerrissen. Nimmt man aber an, die ἐπαγγελια in V. 13. und in V. 14. 16. seye dieselbe, so kann V. 13. schwerlich von Palästina die Rede seyn. Denn V. 16. ist von einer Verheissung die Rede, die an allen wahren Christen erfüllt werden soll, und ohne Vergleich wünschenswerther ist, als der Besitz von Palästina. Das κληρονομον εἰναι τυ κοσμυ muß also im tropischen (bildlichen) Sinn genommen, und so gedeutet werden, daß es auf alle Christen, auf alle πιϛευοντας anwendbar ist.

II) Nimmt man nun diese Worte im uneigentlichen Sinn, so kann man durch κληρονομον εἰναι τυ κοσμυ verstehen:

A) Entweder blos die Art von Glückseligkeit, welche die Christen und überhaupt die dem Abraham ähnlich gesinnte Menschen mit ihm gemein haben, und folglich entweder allein, oder doch vorzüglich die Glückseligkeit in der künftigen Welt.

a) In wie fern kann nun jene Glückseligkeit eine κληρονομια τυ κοσμυ genannt werden?

aa) Der Besitz von Palästina, oder, wenn man κοσμος

in einem mehr umfassenden Sinn nimmt, die Herrschaft über die Erde oder einen großen Theil derselben war wohl nach der jüdischen Denkart eine sehr große Glückseligkeit, oder doch ein sehr wesentlicher Bestandtheil davon. Der gebrauchte Ausdruck war wohl sehr schicklich, um den dem Abraham verheissenen Besitz von Canaan, und die allen wahren Verehrern Gottes zugesagte Glückseligkeit zugleich zu bezeichnen. κληρονομον ... κοσμȣ heißt übrigens nicht gerade: den κοσμος besitzen, oder Herr darüber seyn; sondern auch: einen eigenthümlichen Besitz, ein Eigenthum in dem κοσμος haben. Vgl. Zachariä zu dieser Stelle. In Matth. 5, 5. muß vorzüglich das Glück des künftigen Lebens darunter verstanden werden. Auch in einigen Stellen des A. T. muß der Ausdruck κληρονομειν την γην (Ps. 25, 13. 37, 11.) Glückseligkeit überhaupt (vergl. Müntinghe, Anm. zu Ps. 25, 13.) oder eine große Glückseligkeit bezeichnen.

bb) Die dem Abraham zugesagte Glückseligkeit wurde wahrscheinlich auch in der damaligen jüdischen Theologie als ein Besitz der gegenwärtigen und künftigen Welt beschrieben (vgl. *Wetstein*, ad h. l. und die in Michaelis Anm. angeführte Stelle des Korans 6, 75., wo es heißt, Gott habe dem Abraham Himmel und Erde verheissen). Dazu kommt noch

cc) daß die Glückseligkeit, die den wahren Verehrern Gottes in der künftigen Welt zu Theil wird, theils aus einem allgemeinen Grund (1 Cor. 6, 2.), theils aus dem besondern Grund, weil sie sonst als Theilnehmung an der κληρονομια (Röm. 8, 17.) oder an der Herrschaft (2 Tim. 2, 12.) Christi vorgestellt wird, κληρονομια κοσμȣ genannt werden konnte. In einem gewissen Sinn kann auch die Glückseligkeit der Christen im gegenwärtigen Leben, ihrer manchfaltigen Leiden ungeachtet, so genannt werden, 1 Cor. 3, 22. Röm. 8, 28.

b) Mit welchem Recht aber nimmt Paulus an, daß die Verheissung einer κληρονομια in diesem Sinn dem Abraham und τῳ σπερματι αὐτȣ gegeben worden sey?

aa) In Absicht auf den Abraham läßt sich diese Frage etwa so beantworten: Ausdrücklich findet sich diese Verheissung freylich nirgends in dem A. Testamente. Aber wahrscheinlich haben die jüdischen Theologen (aus was immer für einem Grunde) schon in Pauli Zeitalter angenommen, daß dem Abraham eine κληρονομια τυ κοσμυ (auch in Beziehung auf das künftige Leben) zugesagt worden sey. Paulus hatte also wenigstens nicht nöthig, denjenigen Lesern, für welche diese Argumentation berechnet war, einen Beweis von jener Voraussetzung vorzulegen. Der Grund aber, warum Paulus selbst annahm, dem Abraham sey auch in Rücksicht auf die künftige Welt eine κληρονομια zugesichert worden, war vermuthlich ein Schluß, den er aus den ausdrücklichen Verheissungen, die Abraham erhielt, und aus den Umständen, unter welchen sie ihm gegeben wurden, zog; etwa der Schluß: wenn Gott aus vorzüglicher Liebe gegen Abraham ihm jene Zusage für seine Nachkommenschaft gab, deren Erfüllung er selbst nicht erlebte, und nach der ausdrücklichen Vorhersagung Gottes nicht erleben sollte (1 Mos. 15, 13—18.); wenn Gott ein vorzügliches Wohlgefallen an dem Vertrauen Abrahams (1 Mos. 15, 6.) geäußert, und ihm die Versicherung gegeben hat (1 Mos. 15, 1.), daß er sein großer Lohn (Vergelter) seyn werde, daß er sein Gott seyn wolle (1 Mos. 17, 7.), und doch ihn in dieser Welt ein unstetes und mühseliges Leben hat führen lassen, so hat er ihn gewiß zu der Hoffnung berechtigen wollen, daß er, für seine Person, eine solche Belohnung von der Güte Gottes erhalten werde, die ihm in dieser Welt nicht zu Theil wurde; daß ihm etwas weit Vorzüglicheres von Gott aufbehalten sey, als der Besitz des, seinen Nachkommen versprochenen, Landes, in welchem er nur als Fremdling sich aufhielt. Jene Verheissung enthielt also unter solchen Umständen auch eine stillschweigende Zusicherung einer solchen Glückseligkeit (Luc. 22, 37. f. Matth. 8, 11.), in deren Besitz er erst nach dem Tode kommen sollte (vgl. Hebr. 2, 5. 11, 9. 10. und Storr's Anm. hiezu, auch dessen Opusc. Vol. I. p. 229. s.). So richtig aber dieser Schluß ist, und so wahrscheinlich es

ist, daß auch Abraham auf einen solchen Schluß kommen konnte, so kann man doch nicht behaupten, daß sich bey Abraham eine solche Ueberzeugung blos auf einen Schluß gegründet habe. Denn Gott konnte dem Abraham auch nähere Belehrungen gegeben haben, welche in den alt-testamentlichen Schriften nicht enthalten sind. Diese Belehrungen konnten den Juden aus einer Tradition bekannt seyn; und Paulus konnte von der Zuverläßigkeit derselben auf irgend eine Art versichert worden seyn. Betrachtet man Paulus als einen göttlich inspirirten Apostel, so hat man nicht nöthig, erst zu fragen, wie er dieß wissen konnte. Er konnte es aber auch ohne besondere Offenbarung wissen, nicht sowohl aus Tradition, als dadurch, daß Jesus sich selbst über diesen Gegenstand erklärt hat. Wenigstens erklärte sich Jesus darüber, daß Abraham jetzt in einer größern Glückseligkeit sich befinde, als hier auf Erden; daß er jetzt eine größere Kenntniß vom Messias habe, als er aus dem im 1 B. Mose Gesagten schöpfen konnte. So wird wohl in Joh. 8, 56. von Jesu vorausgesetzt, daß Gott dem Abraham über den Inhalt von 1 Mos. 22, 18. eine nähere, in den alt-testamentlichen Schriften nicht enthaltene, Erklärung gegeben habe.

bb) Daß aber die Verheissung einer κληρονομια auch τῳ σπερματι des Abrahams gelte, konnte Paulus aus 1 Mos. 12, 3. 18, 18. vergl. Gal. 3, 8. 9. und aus der Aehnlichkeit ihrer Gesinnung, mit der Gott so wohlgefälligen Gesinnung Abrahams, schließen. Da übrigens nicht deutlich gesagt wird, daß dem Abraham selbst die, sein σπερμα betreffende, Verheissung gegeben worden sey; so könnte man auch hier an die Verheissung denken, die das Evangelium enthält. Doch macht die Stelle Gal. 3, 8. 9. es wahrscheinlich, daß Paulus an eine frühere, dem Abraham selbst (1 Mos. 22, 18.) gegebene, Verheissung gedacht habe; wobey man aber doch annehmen kann, daß Paulus zugleich auch an die im Evangelium (Röm. 1, 17. 3, 21. f.) enthaltene Verheissung gedacht habe. Hiebey muß σπερμα im uneigentlichen Sinn genommen werden (Röm. 4, 16. 9, 8. Gal. 3, 29.), wie sonst υἱοι, τεκνα, z. B.

Röm. 9, 7. Gal. 3, 7. solche, die dem Abraham an Vertrauen ähnlich sind, und also, wie er, einer ewigen Glückseligkeit theilhaftig werden.

B) Oder kann unter κληρονομον εἰναι τυ κοσμυ (unbestimmt) Glückseligkeit überhaupt, oder eine große Glückseligkeit verstanden werden, so daß auch die auf irdische Verhältnisse, auf den äußern Zustand sich beziehenden Wohlthaten Gottes, die dem Abraham verheissen waren (z. B. der Besitz des Landes Canaan für seine Nachkommen), darin begriffen sind.

a) Jener Ausdruck kann offenbar so genommen werden, daß er dasselbe ist, wie εὐλογεισθαι, Gal. 3, 9. oder jener εὐλογια theilhaftig werden, welche 1 Mos. 12, 3. 18, 18. 22, 18. versprochen wird. Und Paulus wählte diesen Ausdruck ohne Zweifel deßwegen, weil dem Abraham auch eine κληρονομια im eigentlichen Sinn zugesagt war. Auch war wohl diese Redensart, in Absicht auf den Abraham, bey den Juden gewöhnlich, wenn sie seine Glückseligkeit überhaupt ausdrücken wollten.

b) Was Paulus von der ἐπαγγελια hier sagt, stimmt aber auch mit den in dem 1 B. Mose enthaltenen Zusagen Gottes überein; und zu diesen mögen auch nähere Erklärungen Gottes, die nicht in dem 1 B. Mose enthalten sind, hinzugekommen seyn.

aa) Wie fern nun die Verheissung von Glückseligkeit überhaupt dem Abraham gegeben worden seye, zeigen die oben angeführten Stellen, 1 Mos. 12, 2. 3. 15, 1. und besonders läßt sich dieß in Beziehung auf Abraham leicht aus 1 Mos. 17, 7. („Ich will dein Gott seyn") herleiten.

bb) Aber auch dem σπερμα des Abrahams ist Glückseligkeit überhaupt verheissen, vgl. 1 Mos. 12, 3. 17, 7. 8. 18, 18. 22, 18. σπερμα Ἀβρααμ heissen diejenigen, welche an Vertrauen dem Abraham ähnlich sind, und eben deßwegen auch, wie er, von Gott εὐλογυνται, Gal. 3, 7—9.

Man vergleiche bey der Erklärung B) überhaupt das bey A) Gesagte.

Jede der obigen Erklärungen hat viel Wahrscheinlichkeit für sich, und keine entscheidende Gründe gegen sich; doch ist eher eine der zwey lezten Erklärungen zu wählen, sowohl wegen Gal. 3, 7—9. als auch wegen des Zusammenhangs mit V. 14. 16. Es ist also wohl unter jenem Ausdruck Glückseligkeit überhaupt, oder bestimmt die Glückseligkeit der künftigen Welt verstanden; und der Sinn ist überhaupt: dem Abraham und seiner geistigen Nachkommenschaft wurde eine große Glückseligkeit verheissen, und diese hängt nicht von einem durch Beobachtung des Gesezes erworbenen Verdienste ab, sondern allein vom Vertrauen auf die freye Güte Gottes und seine Verheissungen.

δια δικαιοσυνης, propter probitatem, quae attribuitur (et attributa est Abrahamo) ob fidem.

V. 14. Denn wenn nur die, welche das Gesez erfüllten, jenen Besiz erhielten, so wäre der Werth des Glaubens vernichtet, und die Verheissung ungültig. V. 15. Denn das Gesez veranlaßt nur Strafe; denn nur da, wo nicht auf das Gesez Rücksicht genommen ist, gibt es keine Strafe.

Bey der Erklärung I) von *κληρονομον* ... in V. 13., bey welcher kein Zusammenhang zwischen V. 13. und V. 16. ist, muß V. 14. 15. mit V. 11. 12. verbunden werden. Bey der Erklärung II) aber, wo V. 16. mit V. 13. verbunden wird, ist V. 14. 15. eine Parenthese, die einen allgemeinen Saz enthält, womit V. 13. bestätigt werden soll.

Der Sinn ist: Wenn Jemand um der Erfüllung der Forderungen des Gesezes willen die *κληρονομιαν* erhielte, so könnte er das mit Recht fordern, was Gott aus freyer Güte zugesagt hat (vergl. V. 4. mit V. 14. Gal. 3, 18.). Dann aber verlöre der Glaube an Gottes freye Güte (V. 16.), der doch bey Abraham (V. 3.) allein in Betrachtung kam, der Glaube, der der Erwerbung der Glückseligkeit durch eigenes Verdienst entgegengesezt ist (V. 5.), seine Wirksamkeit, seinen Werth (er fiele weg): dann fände keine Verheissung, welche eine freye Güte Gottes voraussezt, statt (Storr's Br. an

die Hebr. S. 615.). Einige beziehen das πιςις bestimmt auf Abraham.

Man kann aber auch (und dieß ist um des Zusammenhangs willen mit V. 15. wahrscheinlicher) den Sinn sich so denken: Wenn nur (V. 13. δια νομε) diejenige, die das mosaische Gesetz beobachten, auf Glückseligkeit (κληρονομια) Anspruch zu machen hätten (wenn die κληρονομια δια νομε, unter der Bedingung der genauen Beobachtung des Gesetzes, ertheilt würde); so würde kein Mensch die κληρονομιαν wirklich erhalten; so hätte also der Glaube die Wirkung, den Werth nicht, der ihm (z. B. in Absicht auf Abraham) beygelegt wird; so bliebe die Verheissung der κληρονομια ganz unerfüllt. Denn kein Mensch erfüllt die Forderungen des Gesetzes vollkommen: das Gesetz erklärt daher jeden für strafwürdig (Gal. 3, 10.); das Gesetz (Röm. 4, 15.) veranlaßt oder bewirkt (wegen der menschlichen Verdorbenheit) Strafen, nicht Glückseligkeit. Man könnte aber auch, in Rücksicht auf den Zusammenhang mit V. 15. nur in Absicht auf die lezten Worte des V. 14.: κατηργηται ἡ ἐπαγγελια die zweyte Erklärung annehmen, und nur diese Worte mit V. 15. verbinden; bey den Worten κεκενωται ἡ πιςις aber die erste Erklärung beybehalten.

ει γαρ οἱ ἐκ νομε, für: *ει γαρ μονον οἱ ἐκ νομε ὀντες*, dasselbe wie ὁσοι ἐξ ἐργων νομε εἰσιν, Gal. 3, 10. die durch vollkommene Beobachtung des Gesetzes, durch eigenes Verdienst, nicht durch Zutrauen zur göttlichen Gnade (V. 4. 5. Gal. 3, 10. vgl. V. 9.) selig werden wollen; oder: diejenigen, die das Gesetz beobachten, und aus der Beobachtung desselben sich ein Verdienst machen. Michaelis supplirt οἱ ἐκ νομου δικαιοι; doch ist diese Ellipse unwahrscheinlich; eher so: ει οἱ ἐκ νομε γενομενοι κληρονομοι δικαιοι γιγνονται. Der Sinn ist aber immer derselbe, vgl. Gal. 3, 18. Auch wenn man οἱ ἐκ νομε übersetzt: qui lege nituntur (vgl. ἐξ ἐργων νομε, Gal. 3, 10.), so hat V. 14. einen guten, für den Zusammenhang mit V. 13. passenden, Sinn; nur muß man dann V. 15. nicht mit V. 14., sondern mit V. 13. verbinden.

κεκενωται, κενοω, seiner Kraft berauben; 1 Cor. 1, 17. der Glaube hätte nicht die Wirkung der δικαιωσις.

κατηργηται, die Verheissung bliebe unerfüllt; denn durch verdienstliche Beobachtung des Gesetzes kann sich kein Mensch Begnadigung erwerben, weil kein Mensch das Gesetz vollkommen erfüllt. Diesen Gedanken enthält das Folgende.

V. 15. γαρ kann auf V. 14., aber auch auf V. 13. bezogen werden.

ὀργην κατεργαζεται, es veranlaßt Strafe, weil es sie droht; denn kein Mensch erfüllt das moralische Gesetz vollkommen, 2 Cor. 3, 6. 9. Gal. 3, 10.

ὁ γαρ ... (mehrere Autoritäten haben ὁ δε) denn wenn es kein Gesetz gäbe, so gäbe es auch keine Verschuldungen oder Strafen; εἰναι heißt aber auch: gelten. Daher, wo das Gesetz nicht Bedingung der Verheissung ist, da gibt es auch keine Uebertretung, oder hier, keine Verschuldung; ubi vero non valet lex, ibi nec poena locum habet (ἐςι, valet, 2, 28. 29.), da findet Begnadigung Statt.

νομος, überhaupt, ein Gesetz; nicht, das mosaische, vgl. 2, 12. 14.

παραβασις, culpa oder poena, vgl. παραβασις, Hebr. 9, 15.; ἁμαρτια, Offenb. Joh. 18, 4. vgl. (*J. F. Flatt*) Obss. dogm. exeg. p. 5. s.

V. 16. **Das Verheissene hängt also vom Glauben ab, so daß es ein Gnadengeschenk ist. Die Verheissung steht also fest für alle Nachkommen, nicht blos für die, welche das mosaische Gesetz haben, sondern auch für die, welche den Glauben Abrahams haben, der unser Aller Vater ist.** V. 17. **(Wie es in jener Schriftstelle heißt: Zum Vater vieler Völker habe ich dich bestimmt); nach dem Urtheil des Gottes, auf den er vertraute, der Todte lebendig macht, und dem, das nicht ist, ruft, als ob es da sey.**

V. 16. Da also die Verheissung der Glückseligkeit nicht an die Bedingung, die der νομος vorschreibt, nicht an die vollkommene Erfüllung der Forderungen des mosaischen Gesetzes

(10, 5. vgl. Gal. 3, 10. 12.) gebunden ist, so wird sie erfüllt an allen, die in Absicht auf ihr Vertrauen auf göttliche Verheissungen dem Abraham ähnlich sind, sie mögen Juden seyn, oder nicht.

δια τυτο ἐκ πιςεως, man supplire *ἡ ἐπαγγελια*, V. 13. Andere suppliren aus V. 14. *κληρονομοι γινομεθα*.

ἱνα κατα χαριν sc. *ἦ* oder *γενηται*, ita, ut sit, vel ut agnoscatur, gratuita non debita.

εἰς το εἰναι βεβαιαν, so daß also das Versprechen der *κληρονομια* oder die versprochene Glückseligkeit gewiß, sicher ist, daß sie erfüllt wird; das Gegentheil von *κατηργηται*, V. 14.

παντι τῳ σπερματι, die Nachkommen im uneigentlichen Sinn (vgl. Gal. 3, 7—9. 29.), die *πιςευοντες*. Alsdann muß das Folgende so genommen werden: nicht nur den Juden (nämlich den Glaubigen), sondern auch denen, welche, ob sie gleich nicht geborne, beschnittene Juden sind, doch am Glauben dem Abraham ähnlich (V. 12.), und in so fern Nachkommen Abrahams sind. Oder: sondern auch denen, welche nur am Glauben dem Abraham ähnlich sind ꝛc.

τῳ ἐκ τυ νομυ muß hier in einem andern Sinn genommen werden, als in V. 14.: welche das mosaische Gesetz haben, oder beobachten, d. h. wie die Juden es beobachteten; auf alle Fälle: nicht blos den gebornen Juden.

παντων, auch der glaubigen Nicht-Juden, V. 11. Gal. 3, 29. dem jüdischen Partikularismus entgegengesetzt.

V. 17. *καθως ... τεθεικα σε* ist eine Parenthese, welche sich auf das Nächstvorhergehende bezieht. Die Stelle ist aus 1 Mos. 17, 5. genommen. Paulus scheint das *πατηρ* hier (wahrscheinlich in Beziehung auf 1 Mos. 12, 3. 18, 18. 22, 18. „durch deine Nachkommenschaft werden alle Völker der Erde beglückt werden") in einem doppelten eigentlichen und tropischen, oder blos im uneigentlichen (mystischen) Sinn zu nehmen. Oder ist der Sinn des Allegats dieser: Was in jener Stelle 1 Mos. 17, 5. im eigentlichen Sinne von Abraham gesagt wird, das gilt auch im tropischen Sinn von ihm. Wie

von ihm gesagt wird, daß er der Vater vieler Völker im eigentlichen Sinn seyn werde, so kann er auch im uneigentlichen Sinn der Vater vieler Völker (der Vater von Menschen aus vielen Völkern) genannt werden. Die Worte καθως ... σε enthielten auf diese Art nur die Protasis, die Apodosis wäre aus dem Vorhergehenden zu suppliren, wie es bey Paulus oft der Fall ist.

κατεναντι muß mit ὁς ἐςι πατηρ ... ἡμων in V. 16. verbunden werden; nicht: weil er Gott glaubte; sonst könnte επιςευσε nicht mit dem Genitiv construirt seyn; sondern: nach dem Urtheil, oder: nach dem Willen Gottes, an welchen er glaubte; was auch die Juden dagegen sagen mögen.

ὁ eine ähnliche Construktion des pronominis relativi, 1 Cor. 6, 19. Luc. 24, 25.

ζωοποιουντος ..., καλουντος, Beschreibung der göttlichen Allmacht. So sehr unwahrscheinlich es war, daß Abraham eine zahlreiche Nachkommenschaft durch einen Sohn der Sara bekommen werde, so konnte er es doch wohl dem Allmächtigen zutrauen, daß er im Stande sey, diese Zusage zu erfüllen. ζωοποιουντος kann sich entweder darauf beziehen, daß Abraham noch von der Sara (V. 19.) einen Sohn bekam, oder auf die Aufopferung Isaaks, Hebr. 11, 17—19. Abraham war überzeugt, daß, wenn er auch den Isaak tödte, Gott ihn wieder lebendig machen, und seine Verheissung durch ihn doch erfüllen könne.

καλουντος, Er ruft dem, was nicht ist, als ob es da wäre; d. h. so wie er ruft, ist es da. Eine Beschreibung der schöpferischen Kraft Gottes, vgl. Jes. 41, 4. 48, 13. Oder: καλειν heißt oft auch: einen zu gewissen Zwecken bestimmen; also: Er bestimmt gewisse Menschen, die noch nicht da sind (z. B. die Nachkommen Abrahams), zu gewissen Zwecken, als ob sie schon da wären. Es paßt aber besser in den Zusammenhang, wenn beyde Sätze, wie nach der ersten Erklärung, Beschreibung der göttlichen Allmacht sind.

V. 18. Wo nichts zu hoffen war, da glaubte er vertrauensvoll; so daß er Vater vieler Völker wurde,

jenem Ausspruch zu Folge: So wird deine Nachkommenschaft seyn.

Paulus will durch diese Beschreibung des großen Vertrauens Abrahams den Christen ein gleiches Vertrauen zu Gott empfehlen.

παρ' ἐλπιδα, praeter spem, oder: contra spem (vergl. *παρα*, 1, 26. Apg. 18, 13.), d. h. cum nulla adesset causa sperandi; nämlich: nach dem gewöhnlichen Naturlauf war keine Spur von Hoffnung da, daß die Zusage Gottes erfüllt werde, und Abraham noch einen Sohn von der Sara bekomme.

ἐπ' ἐλπιδι, confidenter, zuversichtlich, voll von Hoffnung, Ps. 16, 9. Sprüchw. 1, 33.

εἰς το γενεσθαι, so daß er wurde; die Folge davon war: daß er wurde; oder: daß er seyn werde. *εἰς*, oder das hebr. drückt das futurum aus.

κατα το εἰρημενον, 1 Mos. 15, 5.

ὑτως, so zahlreich wird deine Nachkommenschaft seyn, wie die Sterne am Himmel.

V. 19. **Und nicht schwach im Glauben, nahm er nicht Rücksicht auf seinen schon erstorbenen Leib, da er schon hundert Jahre alt war, nicht auf den erstorbenen Leib der Sara.** V. 20. **An der Verheissung Gottes zweifelte er nicht in Mißtrauen, sondern war stark im Glauben, weil er Gott ehrte,** V. 21. **und vollkommen überzeugt war, was Er verheissen habe, seye er auch vermögend zu halten.**

Paulus erklärt hier das *παρ' ἐλπιδα*, V. 18.

μη ἀσθενησας τη πιςει, so viel als: *ὑ διεκριθη*, V. 20. entgegengesetzt dem *ἐνεδυναμωθη*, V. 20.

ὑ κατενοησε, nicht: er dachte nicht daran, vgl. 1 Mos. 17, 17. sondern: er nahm nicht Rücksicht darauf, daß er sich abhalten ließe vom Glauben an Gottes Zusage. *Grotius:* non mansit *κατανόων*.

νενεκρωμενον, kraftlos, ganz entkräftet, emortuum, ad prolem procreandam ineptum (vgl. Hebr. 11, 12. und *Schoett-*

gen. Hor. Hebr. ad Rom. 4, 19.). Daß Abraham noch einige Zeit nach Isaaks Geburt Kinder mit der Ketura gezeugt hat, beweist nichts dagegen; denn dieß konnte ja Folge eben der Stärkung seiner körperlichen Kräfte seyn, durch welche ihm die Zeugung Isaaks möglich gemacht wurde.

ἑκατονταετης πυ, er war ungefähr, oder noch nicht volle 100 Jahre alt.

νεκρωσιν μητρας, uterum conceptui non amplius aptum; vi attrahendi et retinendi semen destitutum, die Schwäche der Sara, welche ihr nach dem gewöhnlichen Naturlauf keine Hoffnung mehr ließ, Mutter zu werden, Hebr. 11, 11.

σαῤῥας, anus, tum nonagenariae, 1 Mos. 17, 17.

V. 20. *εἰς δε την ἐπαγγελιαν*, aber was die Verheissung betrifft.

ὀ διεκριθη, non dubitavit diffidendo, oder: propter diffidentiam, Jac. 1, 6.

ἐνεδυναμωθη, firmiter, certissime et constanter credidit.

δυς δοξαν τῳ Θεῳ, weil er Gott als den Wahrhaftigen und Allmächtigen anerkannte und verehrte. Gott die Ehre geben, heißt im Allgemeinen: auf eine solche Art urtheilen, sprechen, handeln, welche den Vollkommenheiten Gottes, oder einem richtigen Begriff von ihnen angemessen ist; oder: wie es die Ehrfurcht gegen Gott fordert. Luc. 17, 18. Apg. 12, 23. 1 Sam. 6, 5. Jos. 7, 19. vgl. Joh. 9, 24. in den beyden lezten Stellen heißt die Redensart so viel als: Ehrfurcht gegen Gott beweisen durch Bekenntniß der Wahrheit.

V. 21. *πληροφορηθεις*, plane, certissime, firmissime sibi persuasum habuit (14, 5.); persuasio ejus non admixtam habebat dubitationem.

δυνατος, vgl. V. 17.

V. 22. **Darum wurde es ihm auch als Gerechtigkeit angerechnet.**

Wegen seines Vertrauens wurde er von Gott gnädig, als *δικαιος*, behandelt, vgl. V. 3., *ἐλογισθη*, sc. *ἡ πιςις*.

V. 23. Es ist aber nicht blos um seinetwillen aufgeschrieben, daß sein Glaube ihm angerechnet wurde als Gerechtigkeit; V. 24. sondern auch um unsertwillen, denen es eben so als Gerechtigkeit angerechnet wird, wenn wir vertrauen auf den, der unsern Herrn Jesus von den Todten auferweckt hat, V. 25. der um unserer Sünden willen in den Tod hingegeben, und um unserer Gerechtsprechung willen auferweckt worden ist.

V. 23. Nicht blos zu Abrahams Lob ist dieß aufgezeichnet, sondern auch, um uns zu seiner Nachahmung aufzumuntern, und von dem großen Werth des Vertrauens auf Gott zu belehren.

V. 24. *οἷς μελλει λογιζεσθαι* sc. *ἡ πιςις εἰς δικαιοσυνην*; der Gegenstand des Glaubens Abrahams waren die Verheissungen, die Gott ihm gegeben; der Gegenstand unsers Glaubens sind die göttlichen Verheissungen, die Gott uns durch Christum gegeben hat. Daß Gott diese erfüllen könne und wolle, hat er durch die Auferweckung Christi bewiesen.

τοις πιςευουσιν, wenn wir glauben, Röm. 8, 1. 4. Hebr. 4, 3. *οἱ πιςευσαντες*, wir kommen zur Ruhe, wenn wir glauben. Um den Gegenstand unseres Glaubens zu bezeichnen, fügt Paulus das Folgende hinzu.

τον ἐγειραντα, vgl. V. 17.

V. 25. *ὁς παρεδοθη* sc. *εἰς θανατον*, vgl. 8, 32. *παρεδωκεν αὐτον*; Gal. 2, 20. *παραδοντος ἑαυτον*; Tit. 2, 14. *ἐδωκεν ἑαυτον*; Luc. 22, 19. *διδομενον*; die vollständige Redensart, Marc. 13, 12. *παραδωσει … εἰς θανατον*; Matth. 26, 2. *παραδιδοται εἰς το ςαυρωθηναι*. Gott hat nach seinem besondern Rathschluß Christus sterben lassen, weil er uns auf eine solche Art begnadigen wollte, daß zugleich sein Abscheu gegen die Sünde offenbar würde; seiner Heiligkeit und Gerechtigkeit angemessen.

δια τα παραπτωματα, vgl. 3, 25. 1 Cor. 15, 3.

ἠγερθη … er ist auferweckt worden, daß dadurch erklärt würde, wir seyen von den Strafen freygesprochen und begnadigt. Die Auferstehung Jesu war überhaupt Beglaubigung

seiner ganzen Lehre, namentlich auch seiner Versicherung von dem Hauptzweck und der Würkung seines Todes. Es wurde dadurch bestätigt, daß Jesus nach dem Willen seines Vaters sein Leben in den Tod hingegeben, um seinen sündigen Brüdern Sündenvergebung und Begnadigung zu verschaffen. Jesus selbst verband die Versicherung, daß er sein Leben für die Schaafe lasse, mit der, daß er sein Leben wieder nehmen werde nach dem Tode (Joh. 10, 17. 18. vergl. V. 11. 15.). Beyde Versicherungen wurden beglaubigt. Die Auferstehung Jesu war aber besonders auch eine thätige Erklärung Gottes, daß Christus alles, was er thun sollte, auf eine Gott wohlgefällige Art gethan habe; eine Erklärung von dem Wohlgefallen Gottes an dem Gehorsam Jesu bis zum Tod am Kreuze, von welchem unsere Beseligung abhängt. Es kann also gesagt werden: Christus ist auferstanden, *εις δικαιωσιν ἡμων;* weil die Christen dadurch von der Aufhebung ihrer Sündenstrafen versichert werden.

Dem Sinn nach vergl. Joh. 16, 10. und hiezu *Storrii* Opusc. Vol. III. p. 256. ss., besonders not. 238.

Vergl. überhaupt Storr's Br. an die Hebr. S. 591. *Ejusd.* Opusc. Vol. I. p. 147. 234. *Knappii* scripta varii argumenti T. II. p. 364. s. (Ed. II. p. 324. s.)

Ueber den Begriff von πιστις im N. T. und besonders im Br. an die Röm. Cap. 3—5.

I) *Πιστις*, in Absicht auf Religionswahrheiten überhaupt, die Gott auf irgend eine Art uns bekannt macht, ist (seiner Form nach) ein würksames Fürwahrhalten dessen, wovon uns Gott belehrt; ein solches Fürwahrhalten, welches mit angemessenen Gefühlen und Willenshandlungen verbunden ist, Hebr. 11, 1. vgl. V. 3. ff. Vgl. Morus Vorrede zur Uebersetzung des Buchs an die Hebräer.

II) *Πιστις* der Christen hat

1) im weitern Sinn zum Gegenstand die ganze Lehre Jesu überhaupt, und besteht also in einem mit Theil-

nehmung des Herzens verbundenen, würksamen Fürwahrhalten derselben.

a) Sehr oft wird πιςις und πιςευειν in diesem weiteren Sinne genommen. Marc. 16, 15. 16. (wo, wie sonst oft, ευαγγελιον die ganze Lehre Jesu bedeutet, vgl. 1 Tim. 1, 10. f. Röm. 2, 16. 2 Thess. 1, 8. 1 Petr. 4, 17. vgl. auch ευαγγελιζεσθαι, Luc. 3, 18. vgl. V. 7. ff. Apg. 14, 15.) vgl. Matth. 28, 19. 20. Marc. 1, 15. 1 Thess. 1, 8. vgl. 2, 13. Röm. 1, 8. Apg. 2, 44. 4, 32. 21, 20. 24, 24. Auch πιςευειν εις χριςον wird bisweilen in diesem Sinne genommen, Joh. 12, 44. 46. vgl. V. 47. 48.

b) Dieser Glaube ist ein würksames Fürwahrhalten der Lehre Jesu, der Lehren, der Verheissungen und Drohungen, und der Vorschriften, welche sie enthält. Dieß läßt sich

α) unmittelbar aus einigen Stellen schließen, in welchen von πιςις die Rede ist, z. B. Apg. 15, 9. Gal. 5, 6. 1 Joh. 5, 1. 5. vgl. V. 4.

β) Aus der Vergleichung der Stellen, in welchen gesagt wird, daß wir durch πιςις selig werden, mit andern, in welchen Besserung zur Bedingung der Seligkeit gemacht wird, vgl. Mark. 16, 16. mit Luc. 24, 47. Matth. 28, 20. 7, 21. Joh. 3, 3. 5. Apg. 26, 18. vgl. 3, 19. 2, 38. Joh. 11, 25. f. vgl. 8, 51. 52. 5, 29.

2) In einigen Stellen, besonders hier, Röm. Cap. 3—5. wird πιςις in einem engeren Sinne genommen, und auf die im Evangelium enthaltene Lehre von der Begnadigung und Beseligung durch Christum bezogen. πιςις in diesem Sinn ist also die wirksame, mit Theilnehmung des Herzens verbundene, Ueberzeugung, daß Gott bereitwillig sey, auch uns um Jesu willen, und namentlich um seines Todes willen, zu begnadigen und zu beseligen; oder das auf Jesum, und namentlich auf seinen Tod gegründete Vertrauen auf Gott, in Hinsicht auf Begnadigung und Beseligung; oder das Vertrauen auf Christum, in so fern wir ihm Begnadigung und Beseligung zu verdanken haben. Πιςις ist in Röm. 3—5.

a) ein Vertrauen auf Gott, in Rücksicht auf Verheis-

sungen, auf Zusicherung gewisser Wohlthaten, denn es ist ein der πιστις des Abraham (Röm. 4, 17—21. 3.) ähnliches (4, 9—12. 16. 22. ff. Gal. 3, 6—9.) Vertrauen; dieses aber bestand in festem Vertrauen auf Gott, in so fern er ihm gewisse Wohlthaten verhieß;

b) ein solches, auf Zusicherungen Gottes gegründetes, Vertrauen auf ihn, vermöge dessen wir ihm zutrauen, daß er bereitwillig sey, uns, unserer Verschuldung ungeachtet, aus freyer, unverdienter Güte zu beseligen; ein Vertrauen, das sich nicht auf das Bewußtseyn eigenen Verdienstes stützt. Röm. 4, 4. 5. Der πιστευων steht dem ἐργαζομενος entgegen. V. 16. Die πιστις steht in genauer Verbindung mit χαρις, mit freyer Güte. Weil wir unter der Bedingung des Glaubens beseligt werden, so sind die Wohlthaten, deren Ertheilung wir Gott zutrauen, solche, die wir als unverdiente Wohlthaten betrachten.

c) Da Gott uns in Rücksicht auf Jesum, und namentlich in Rücksicht auf seinen Tod, begnadigen und beseligen will, so ist πιστις ein auf Christum, und namentlich auf seinen Tod gegründetes Vertrauen auf Gott, in Hinsicht auf unsere Begnadigung und Beseligung (Röm. 3, 24. 25.). Daher heißt es auch Vertrauen auf Christum (3, 22. vgl. Joh. 3, 14—16. Gal. 2, 20. 1 Tim. 1, 16. 1 Cor. 15, 17.).

Aus diesen Stellen folgt zugleich, daß unter πιστις nicht der Gehorsam gegen Christum verstanden werden kann. Am stärksten ist 1 Cor. 15, 17. dagegen. Wie hätte Paulus sagen können: Euer Gehorsam wäre grundlos oder unnütz, wenn Christus nicht auferstanden wäre. Dieß wäre nicht nur der Vernunft, sondern auch der ausdrücklichen Lehre Pauli entgegen; denn er lehrt ja selbst, daß auch bey den Heiden Gehorsam gegen Gott nicht unnütz sey. Auch kann πιστις nicht den Glauben bedeuten, daß die Gebote Christi verbindlich seyen; es muß vielmehr ein Glaube seyn, der sich auf Lehren bezieht, und auf ausserordentlichen Erklärungen Gottes gegründet ist. Nach 1 Cor. 15, 17. bezieht sich der Glaube auf Vergebung der Sünden, auf Hoffnung der Begnadigung

und Beseligung. In 1 Tim. 1, 16. vgl. 15. zeigt der Zusammenhang deutlich, daß πιςευειν heisse: sein Vertrauen auf Christum setzen. Für die Israeliten war (4 Mos. 21, 8. 9.) das Hinsehen auf die Schlange Bedingung der Heilung. Für uns ist Bedingung der Seligkeit das Hinsehen im Geist auf den Gekreuzigten, Vertrauen auf Gott in Absicht auf den, den er in den Tod gab, Joh. 3, 14—16.

Die allgemeinere Bedeutung von πιςις, Annahme, würksames Fürwahrhalten der Lehre Jesu überhaupt, paßt in diese Stellen nicht; wohl aber ist dieses mit der πιςις im engeren Sinne verbunden. Und es ist von selbst klar, daß πιςις auch in diesem engeren Sinne ein würksames Fürwahrhalten der Lehre von Gott und Christo, als unserem Beseliger, ist.

In Absicht auf den Begriff vom Glauben vgl. Eleß, über den neu-testamentlichen Begriff des Glaubens. 1779. Morus, Einleitung in den Brief an die Hebräer. Lang, zur Beförderung des nützlichen Gebrauchs des Tellerischen Wörterbuchs, II. Th. (in dem Artikel: Glauben). Storr, Brief an die Hebr. Abh. über den Zweck des Todes Jesu; s. Regist. Glaube. Magazin für Dogmatik und Moral, St. IV. Abh. (von Süskind): Ist unter der Sündenvergebung Aufhebung der Strafen zu verstehen? S. 93. f. Reinhard, System der christl. Moral, II. Thl. 3e Aufl. S. 16. f. *Wunder*, Diss. de justificationis morti Christi ab Apostolis tributae universalitate. 1799. Er bestimmt den engeren Begriff vom Glauben so: „πιςευειν εἰς χριςον est confidere Christo tanquam ei, per et propter quem venia et futura felicitas a Deo hominibus contingit; πιςις continetur certa mentis persuasione et huic innixo fiduciae sensu, quo favor Divinus et quicquid beneficiorum Divinorum in vita futura obtinendorum promittitur, non a merito aut dignitate humana repetitur, sed tanquam donum gratuitum per Christum in homines collatum gratiae Divinae fertur acceptum."

Es fragt sich aber nun: Warum und in wie fern ist πιςις im engeren Sinn Bedingung unserer Begnadigung und Beseligung? Und warum erwähnt Paulus

nur die πιστις, da doch sonst auch die μετανοια (Sinnesänderung) als Bedingung gefordert wird? Die leztere Frage wird zugleich mit der ersteren beantwortet werden.

1) Vorausgesezt muß werden: Diese bestimmte Bedingung gilt nur für solche, für welche diese πιστις möglich ist; nicht für solche, denen die christliche Lehre gar nicht, oder nicht hinlänglich bekannt ist, oder bey denen überhaupt der Mangel dieses Glaubens unverschuldet ist. Dieß folgt auch aus Röm. 2, 10. Paulus spricht nur in Beziehung auf solche Menschen, bey denen nur Vorurtheile und Fehler, die sie hätten ablegen können und sollen, der πιστις im Wege standen. Für alle überhaupt aber ist wenigstens die Gemüthsstimmung, die zum Glauben fähig und geneigt macht, und, wenn sie nur irgend fähig sind, sich zum Glauben zu Gott zu erheben, wenigstens ein gewisser Grad von Zutrauen zu Gott in Hinsicht auf ihre Glückseligkeit und Besserung, Bedingung des göttlichen Wohlgefallens und der Beseligung. Es kann also freylich von Heiden oder Nichtchristen überhaupt die πιστις nicht gefordert werden; es wird aber doch im Allgemeineren auch von Nichtchristen eine solche Gemüthsstimmung gefordert, vermöge welcher sie sogleich πιστιν beweisen würden, sobald ihnen das Evangelium bekannt gemacht würde. Diese Gemüthsstimmung würde der Heide haben, der so gesinnt wäre, daß er seine Verdorbenheit, seine Hülfsbedürftigkeit erkennte, und eine Veranstaltung zu seiner Begnadigung wünschte. Es wird sich aber auch bey jedem gewissenhaften Heiden ein Zutrauen zu Gott, in Absicht auf seine Begnadigung, finden.

2) Wie fern muß aber nun die πιστις als Bedingung der Begnadigung gedacht werden?

a) Der Glaube im engern Sinne kann nicht **verdienstliche** Ursache der δικαιωσις seyn; denn Paulus sezt die πιστις allem Verdienst entgegen, Röm. 4, 4—6. 16. vgl. 11, 6. Eph. 2, 8. f. Gal. 3, 11. f. Röm. 10, 4. ff. Vgl. *Storr*, doctrinae Christ. pars theoretica. §. 118. n. d). **Desselben** Brief an die Hebr. S. 395. ff.

b) Dennoch wird dieser Glaube als Bedingung der Bese-

ligung angegeben. In wie fern ist er es aber? — Könnte man hiezu auch keine Gründe angeben, so müßte man sich bescheiden, nicht darüber urtheilen zu können, man müßte sich bey der Weisheit Gottes in dieser Forderung beruhigen. Indessen lassen sich Gründe angeben, wenn sie gleich nicht alles erschöpfen mögen.

α) Die πιςις an sich betrachtet ist eine Gemüthsbeschaffenheit, die an sich der Natur der Begnadigung und unserem Verhältniß gegen Gott, in so fern er uns begnadigen will, und diesen Willen zugesichert hat, und unserem Verhältniß gegen Christum ganz angemessen ist. In diesem Glauben liegt eine herzliche Anerkennung dieser Wohlthat, als einer Wohlthat für uns, also auch das ernstliche Wollen dieser Wohlthat, und eine herzliche Einwilligung in dieselbe, die Anerkennung, daß wir einer solchen Wohlthat bedürftig sind; es ist die Anerkennung dieser Wohlthat, als einer solchen, die Gott aus freyer Güte, und in Rücksicht auf Christum uns erweisen will. [Das Gegentheil verräth entweder Unkenntniß der Gerechtigkeit Gottes und unseres Verderbnisses (Röm. 10, 3.), oder Gleichgültigkeit gegen die Gnade Gottes, oder Mißtrauen gegen seine Zusicherung.] In dieser Hinsicht steht dieser Glaube in der nächsten und unmittelbaren Beziehung mit unserer δικαιωσις.

β) Dieser Glaube ist aber auch in so fern Bedingung unserer Beseligung, als er nicht nur mit unserer Beruhigung, sondern auch zum Theil eben deßwegen mit unserer Besserung untrennbar zusammenhängt. (Weßwegen auch von Paulus dieser Glaube als die einzige Bedingung der δικαιωσις genannt werden konnte.) Unsere Beruhigung muß ein Hauptzweck dieses Glaubens seyn; sie steht aber nicht im Widerspruch mit der moralischen Besserung des Menschen (wenn gleich πιςευειν dem ἐργαζεσθαι, πιςις den ἐργοις entgegengesetzt ist, Röm. 4, 4. 5.); diese wird vielmehr durch die Beruhigung befördert. Dieser Glaube ist aber überhaupt auch mit dem Anfang und Fortgang einer wahren Besserung des Herzens und Lebens verbunden.

א) Dieß läßt sich schon daraus schließen, daß in andern Stellen auch Besserung für eine Bedingung unserer Beseligung erklärt wird; z. B. Joh. 3, 3—5. 5, 29. Matth. 7, 21. Gal. 5, 6. vgl. 6, 15. 6, 7—9. 1 Cor. 7, 19.

ב) Es folgt aber auch aus der Natur dieses Glaubens,

aa) in wie fern er auf die Versicherungen, die Gott durch Jesum gegeben hat, also zunächst auf die Autorität Jesu und Gottes gegründet ist, und daher auch einen gewissen Grad von Ehrfurcht gegen Gott oder Glauben an die Vollkommenheiten Gottes (Röm. 4, 20. f. 1 Joh. 5, 10.) voraussetzt, aber auch mit dem Glauben an den unmittelbar praktischen Theil der Lehre Jesu zusammenhängt.

bb) An sich, in so fern dabey

αα) der erste Anfang von Besserung vorausgesetzt wird. Dieser Glaube kann nicht entstehen ohne Achtung für den Willen Gottes; nicht ohne daß wir es erkennen, daß wir Sünder seyen, und keinen Anspruch auf Seligkeit machen dürfen. Der Glaube schließt ein ernstliches Verlangen nach den göttlichen Wohlthaten in sich, auf welche sich der Glaube bezieht; dieses ernstliche Verlangen ist aber gar nicht denkbar, ohne das Verlangen nach einer solchen Glückseligkeit, die mit der Sittlichkeit zusammenstimmt, also auch nicht ohne das Verlangen nach Heiligkeit. Das Verlangen nach einer Glückseligkeit aber, die mit Heiligkeit innigst verbunden ist, ist ohne einen Anfang in der Sinnesänderung nicht möglich. Der Glaube schließt eine Einwilligung in jede Bedingung ein, die von Gott als Bedingung der Erlangung der Seligkeit festgesetzt ist. Er ist also schon seiner Entstehung nach innigst verbunden mit dem Anfang einer gründlichen Herzens- und Lebens-Besserung.

ββ) Durch diesen Glauben wird auch die Besserung, die Sinnesänderung befördert, theils indirekt: indem er sehr wichtige Hindernisse der Besserung wegräumt: die Muthlosigkeit, welche die Thätigkeit für das Gute lähmt, und den Stolz auf eigenes Verdienst; theils direkt: indem er das Herz erhebt durch die Hoffnung der künftigen Seligkeit (Col.

3, 1. 2.), und eine dankbare Liebe gegen Gott und Christum (1 Joh. 4, 19. vgl. V. 16. 9. f.) weckt, welche einen willigen Gehorsam zur Folge hat. (1 Joh. 5, 3. Joh. 14, 23. 15, 14. Gal. 5, 6.)

In diesem Glauben sind also alle übrige Bedingungen enthalten. Auch Jacobus stimmt mit Paulus vollkommen überein (*Knappii* scripta var. arg. XIII. de dispari formula docendi, qua Christus, Paulus et Jacobus de fide et factis disserentes usi sunt, p. 463. ss. — Ed. II. p. 411. s.).

Paulus konnte also mit Recht πιϛις allein als Bedingung der Begnadigung nennen, weil mit πιϛις auch μετανοια verbunden ist. Ein besonderer Grund davon ist der, weil es nicht Hauptzweck des Apostels war, die Bedingungen der Begnadigung zu entwickeln, sondern weil in Cap. 1—5. sein Hauptzweck nur der war, den Satz auszuführen, daß wir ohne Verdienst begnadigt werden. Er nennt daher nur den Glauben, weil er das ist, was von unsrer Seite der Begnadigung correspondirt.

Man kann also mit Recht sagen: fide sola justificamur, und doch zugleich behaupten, Besserung sey eine unnachläßliche Bedingung unserer Beseligung. Vergl. *Storrii* doctr. christ. pars theor. §. 122.

Fünftes Kapitel.

Paulus hatte im Vorhergehenden bewiesen, daß wir sündige Menschen von Gott aus besonderer Gnade, unter der Bedingung eines ächten lebendigen Vertrauens auf seine Gnade, ohne unser Verdienst gerechtgesprochen werden. Nun beschreibt er V. 1—12. die Folgen der Gerechtsprechung, und führt dann den Satz weiter aus, daß wir sie dem Tod Christi zu danken haben.

V. 1. **Da wir nun begnadigt sind durch den Glauben, so haben wir Frieden mit Gott durch unsern Herrn Jesus Christus.** V. 2. **Durch welchen wir auch den Zugang erhalten haben vermittelst des Glaubens zu der Gnade, in der wir jetzt stehen, und rühmen uns der Hoffnung der Herrlichkeit, die Gott geben wird.**

V. 1. *εἰρηνην ἐχομεν*, die erste Frucht der *δικαιωσις* ist also nach Paulus, daß wir Frieden haben, daß wir in einem solchen Verhältniß zu Gott stehen, daß wir ihn nicht zum Feind haben, daß wir nichts Nachtheiliges, keine Strafen von ihm zu fürchten haben, daß wir vielmehr hoffen dürfen, daß auch das Nachtheiligstscheinende zu unserem wahren Wohl dienen werde (8, 28. 32.). Und dieses haben wir Christo zu danken (*δια τυ κυριυ*) V. 6. 8. ff., denn Christus ist gestorben, um die *ἀπολυτρωσιν* zu Stande zu bringen, 3, 24. und er ist um unserer Sünde willen in den Tod gegeben, 4, 25.

V. 2. *προσαγωγη*, adductio, accessio ad aliquem, facultas, aliquem adeundi (Eph. 2, 18.); Erlaubniß, Gelegenheit, einen zu sprechen, hier, tropisch, facultas obtinendi, wie das Teutsche, zu etwas kommen, gelangen; durch Christum ist es bewürkt worden, daß wir zu dem Genuß der Wohlthaten gelangten, die wir wirklich genießen.

ἐσχηκαμεν, für: *ἐλαβομεν*.

χαριν, es fragt sich, ob dieß einerley sey mit *εἰρηνην προς Θεον*? In diesem Fall wäre aber V. 2. tavtologisch mit dem Vorhergehenden. Daher muß entweder der Nachdruck auf *κυριυ* gesetzt werden: durch Christum ist auch uns die Gelegenheit gegeben, die Lehre, welche uns diese Wohlthat Gottes anbietet, zu erkennen, zu glauben; durch Christum ist uns auch der Glaube möglich gemacht worden; Christo haben wir es zu danken, daß wir die Lehre, welche uns Gnade ankündigt, kennen lernen, daß wir so glauben lernen, und die göttlichen Wohlthaten erlangen (1, 16. f. 3, 21.). Oder, was wahrscheinlicher ist, muß *χαρις*, V. 2. etwas anderes als *εἰρηνην προς Θεον*, V. 1. anzeigen, nämlich die mit *εἰρηνη* oder mit der *δικαιωσις* zusammenhängende positive Wohlthaten Gottes (nicht nur Freyheit von der Furcht vor Strafen, die V. 1. durch *εἰρηνη προς τον Θεον* ausgedrückt wird), deren begnadigte Christen, als solche, im gegenwärtigen Leben genießen, z. B. wohlthätige Würkungen des göttlichen Geistes, das Recht, bey allem ihrem Anliegen sich zuversichtlich an Gott zu wenden, Lenkung aller sie betreffenden Veränderungen zu ihrem Besten.

ἑστηκαμεν, perstamus, adhuc fruimur (1 Cor. 15, 1.), oder: jam fruimur.

καυχωμεθα, während die irdisch gesinnten Juden sich mancher zufälligen äußeren Vorzüge rühmten, können begnadigte Christen mit viel größerem Rechte sich der Hoffnung jener Herrlichkeit rühmen, mit welcher diese Vorzüge der Juden nicht zu vergleichen sind.

δοξῃ τȣ Θεȣ, nicht: das Wohlgefallen Gottes, wie 3, 20. es muß sich wegen ἐπ' ἐλπιδι auf etwas beziehen, das in diesem Leben nur Gegenstand des Hoffens ist. Es muß also die Herrlichkeit bezeichnen, welche Gott den Christen im künftigen Leben ertheilen wird; δοξα ist nicht Glückseligkeit allein, sondern: Seligkeit, mit einer großen Würde verbunden (1 Petr. 5, 10. Röm. 8, 17. f.); eine würdevolle Seligkeit, eine fortgehende Erklärung Gottes, daß er Jemand werth gefunden habe, in den Himmel aufgenommen zu werden. Der Genitiv τȣ Θεȣ zeigt causam efficientem an: quam Deus tribuet.

V. 3. **Nicht allein aber dieß, sondern wir rühmen uns auch der Leiden, denn wir wissen, daß das Leiden Standhaftigkeit würkt, V. 4. daß Standhaftigkeit bewährt macht, daß Bewährung Hoffnung würkt, V. 5. und daß diese Hoffnung nicht zu Schanden macht: denn die Liebe Gottes ist ausgegossen in unsere Herzen durch den heiligen Geist, der uns gegeben ist.**

Wenn je etwas Christen zweifelhaft machen könnte, ob sie wirklich in einem freundschaftlichen Verhältniß mit Gott stehen, ob Gott wirklich väterlich gegen sie gesinnt sey, so sind es die Widerwärtigkeiten, welche die Christen in dieser Welt, namentlich wegen Christus, zu erdulden haben. Aber auch diese Leiden, sagt Paulus, machen uns nicht zweifelhaft an der Liebe Gottes; wir freuen und rühmen uns selbst dieser Leiden; wir freuen uns auch über das, was an sich kein Gegenstand der Freude ist (Hebr. 12, 11.), was unsere Glückseligkeit zu vermindern scheint: wir freuen uns auch über die Leiden, in so fern wir sie nicht als etwas für uns Nachthei-

liges, sondern als Mittel zu wohlthätigen Absichten Gottes betrachten, 8, 28. Hebr. 12, 6. ff. Jac. 1, 2—4.

V. 3. ὀ μονον δε sc. καυχωμεθα ἐπ' ἐλπιδι ... (V. 2.) ἀλλα και, imo vero, quod majus est, V. 11. 8, 23. 2 Cor. 8, 19.

καυχωμεθα εν, gloriamur de; vgl. ἐν, Röm. 2, 7. Gal. 6, 13. dem Sinn nach, Jac. 1, 2.

ἐν ταις θλιψεσιν, s. oben. Auch unsere Leiden tragen selbst zu unserer Veredlung und zur Belebung und Befestigung unserer Hoffnung auf jenes Leben bey.

ὑπομονη, Geduld, oder besser: Standhaftigkeit (2, 7. Jac. 1, 3.) im Vertrauen auf Gott und im Gehorsam gegen ihn.

κατεργαζεται, κατεργαζεσθαι, bewirken, veranlassen, 2 Cor. 4, 17. Röm. 7, 8. Die Leiden geben wahren Christen Anlaß, die ὑπομονην zu zeigen, zu üben, zu stärken.

V. 4. δοκιμην, animi indolem δοκιμον (vgl. Phil. 2, 22. 2 Cor. 2, 9.), h. e. probatam praestantem, eine vorzügliche Gemüthsbeschaffenheit; sie macht es in Absicht auf Glauben und Rechtschaffenheit vorzüglich, oder bewährt. Zachariä: „Durch diese Standhaftigkeit mitten in den bedrängtesten Umständen wird unser Glaube als ächt erkannt und bewiesen."

ἡ δε δοκιμη, durch diese Beschaffenheit, durch dieses Bewährtseyn aber wird unsere freudige Hoffnung auf die Zukunft (nicht: erst geweckt, sondern:) erhalten, gestärkt. Je mehr wir unter den Leiden uns unserer Standhaftigkeit bewußt werden, desto fester und lebendiger ist auch die Hoffnung der künftigen Herrlichkeit und Seligkeit. Leiden befördern unsere Fortschritte in der Selbstveredlung, in der Bildung nach dem Willen Gottes, in der Selbsterkenntniß, und in solchen Gesinnungen, durch welche wir der künftigen Seligkeit moralisch empfänglich werden; deßwegen wird durch die δοκιμη auch unsere Hoffnung im Leiden belebt.

V. 5. ἡ δε ἐλπις, die Hoffnung, von welcher Paulus kaum vorher sprach, die er sonst durch ἐλπις bezeichnet, und von welcher auch 8, 24. die Rede ist.

ὀ καταισχυνει, diese Hoffnung täuscht uns zuverläßig nicht, sie wird zuverläßig, und vollständig, herrlich erfüllt

werden, Ps. 22, 6. 25, 2. vgl. dem Sinn nach Röm. 8, 18. ff. Es muß in dem Ausdruck mehr gedacht werden, als er an sich ausdrückt (eine μειωσις, λιτοτης; vgl. *Storrii* obss. p. 33. s.)

ἡ ἀγαπη τε Θεε, nicht unsere Liebe gegen Gott; denn V. 6—8. ist von der Liebe Gottes gegen uns die Rede, und es scheint auch dem Zusammenhang mit dem Vorhergehenden angemessener zu seyn, diese zu verstehen. Da aber nun Paulus von dieser Liebe Gottes sagt: ἐκκεχυται, so muß die Ueberzeugung von der Liebe Gottes gegen uns verstanden werden. Diese Ueberzeugung, dieß Gefühl von der Liebe Gottes ist uns reichlich mitgetheilt, ist in großem Maaße in uns bewürkt worden; unser Herz ist erfüllt worden mit einem lebendigen Gefühl, mit einer sehr festen Ueberzeugung von der Liebe Gottes gegen uns. In eben dem metonymischen Sinn, scheint auch 1 Joh. 4, 17. ἀγαπη, und Phil. 4, 7. εἰρηνη (*Storrii* opusc. Vol. I. p. 356. s.) genommen zu werden. *Morus:* plenus est animus noster cogitatione amoris Divini in nos. Andere: die Liebe Gottes ist uns reichlich bewiesen und thätig erklärt worden durch den heil. Geist, welchen wir als ein Pfand empfangen haben; so Grotius. Diese Erklärung stimmt auch mit dem Sprachgebrauch und dem Zusammenhang überein; es stimmt auch mit Eph. 1, 14. zusammen.

τε δοθεντος, der in uns wirksam ist, den Gott in uns wirken läßt, nicht nur, sofern wir ihm die Erkenntniß der christlichen Religion verdanken, sondern auch, in so fern er in unserem Innern thätig ist, und das Vertrauen zu der Liebe Gottes in uns weckt, nährt und stärkt, Gal. 4, 6. Röm. 8, 16. Wir sind von der Liebe Gottes vollkommen versichert, und sie ist uns ein Pfand von der künftigen Seligkeit.

V. 6. Auch ist Christus, da wir noch Hülflose waren, in der bestimmten Zeit für Sünder gestorben, V. 7. Nicht leicht aber wird jemand für einen blos Unschuldigen sterben; für einen Wohlthäter möchte wohl jemand sein Leben wagen. V. 8. Gott aber beweißt seine Liebe gegen uns dadurch, daß Christus für uns gestorben ist, da wir noch Sünder waren.

V. 9. Wie viel mehr also werden wir, da wir nun begnadigt sind durch seinen Tod, durch ihn errettet werden von den künftigen Strafen.

V. 6—9. macht einen einzigen Schluß aus, womit Paulus beweisen will, daß Gott uns liebe.

V. 6. ἐτι könnte mit ὀντων ἡμων ασθενων verbunden werden, wie V. 8. ἐτι ἁμαρτωλων ὀντων ἡμων; ist es aber nach Griesbach wahrscheinlich, daß nach ἀσθενων noch ein ἐτι in den Text eingerückt werden muß, so ist das erstere ἐτι durch: praeterea, adeo, sogar (Ebr. 11, 36. Luc. 14, 26.) zu übersetzen.

γαρ muß entweder auf ἀγαπη V. 5. bezogen werden; daß Gott uns so sehr liebe, davon ist ein Beweis, daß Christus ꝛc.; oder auf V. 3—5.: unsere Hoffnung täuscht uns nicht, denn wir wissen, daß Gott und Christus uns liebt, weil 1) ἡ ἀγαπη τȣ Θεȣ etc. V. 5. 2) Christus nach dem göttlichen Rathschluß für uns gestorben ist; so wird V. 5. ein innerer, und V. 6. ff. ein äußerer Versicherungsgrund angeführt; und V. 6. ff. beziehen sich eben so, wie ὁτι ἡ αγαπη etc. V. 5., unmittelbar auf das ἡ ἐλπις ȣ καταισχυνει, V. 5. Die leztere Verbindung des γαρ mit V. 3—5. ist die wahrscheinlichere.

ἀσθενων, ἀσθενης ist entweder so viel als: ἀσεβης; oder ἁμαρτωλος, V. 8. ἀσθενειν entspricht bey den LXX. dem hebr. נכשל und sensu activo dem הכשיל Mal. 2, 8.; oder so viel als: miser, wie das hebr. עני; daher hier: elend wegen der Sündhaftigkeit und Strafwürdigkeit, oder hülflos, omni alia ope destituti.

κατα καιρον, zu der von Gott bestimmten Zeit, Gal. 4, 4. oder zu der rechten Zeit, zu der Zeit, die für den Plan Gottes die schicklichste war (s. *Raphel.* Ann. ex Polyb.).

ὑπερ heißt hier nicht blos: zu unserem Besten; denn in diesem Sinn kann es V. 7. nicht genommen werden; sondern so, wie V. 7., nostro loco, und V. 7. nimmt Paulus offenbar auf solche Fälle Rücksicht, wo einer stirbt, um den andern von seiner Strafe zu befreyen, Joh. 13, 37. Christus starb

für uns, heißt: sein Tod steht mit unserer Freyheit von *θανατος* oder von *ὀργη* V. 9. in unmittelbarem Causalzusammenhang.

ἀσεβης, so viel als: *ἀδικος*, impius.

Vgl. V. 6 mit 8. Damals, als wir dem Willen Gottes noch widerstrebten, ist Christus nach dem Rathschluß Gottes für uns gestorben. Um so größer ist die Wohlthat, die uns durch den Tod Christi erwiesen worden ist.

V. 7. *γαρ;* zwischen V. 6. und 7. muß man aus dem Zusammenhang den Satz suppliren: und dieß ist ein Beweis von der großen Liebe Gottes gegen uns.

Semler glaubt, dieser Vers sey unächt, aber ohne hinlängliche Gründe. Irenäus läßt ihn weg. Origenes (adv. Celsum IV. 28.) setzt V. 8. vor V. 7.; an einer andern Stelle läßt er V. 7. auch weg.

δικαιου, kaum für einen Unschuldigen, der zum Tode verurtheilt ist, würde Jemand sterben; vgl. *δικαιος*, 2 Mos. 23, 7. 1 Mos. 18, 23. ff. Matth. 27, 19. 24. Bisweilen entspricht *δικαιος* dem hebr. נקי bey den LXX., wie Sprüchw. 1, 11. 6, 17. Joel 4, 19. *δικαιος* kann hier nicht so viel bedeuten, als *ἀγαθος*, also kann es nicht im weiteren Sinne genommen werden, daher blos: schuldlos. Der syrische Uebersetzer hat statt *δικαιου*, *ἀδικου* gelesen oder angenommen, vgl. *Schleusners* Lexicon s. v. *δικαιος*, N. 11. Findeisen, (Comment. theol. ed. a *Velthusen*, T. IV.) meynt, *δικαιου* sey für *ἀξιου* gesetzt, und supplirt *ἀποθανειν*, pro digno, qui morte mulctetur. Was aber unwahrscheinlich ist.

ἀγαθου, *ἀγαθος*, gütig, ein Wohlthäter, Matth. 20, 15. 1 Petr. 2, 18. es muß mehr als *δικαιος* seyn; einer, der sich um Andere, um das öffentliche Wohl verdient macht. Pro evergeta fortassis mortem aliquis oppetere sustineat. Vgl. *Storrii* Opusc. T. I. p. 212. und *Koppe* zu dieser Stelle.

γαρ, so viel als: *δε*.

τολμᾳ, kann sich einer entschließen.

In V. 7. wird der Tod Jesu (V. 6.), oder das, daß er für *ἀσεβεις* gestorben ist, als ein Beweis von der Größe

der Liebe Christi, und in V. 8. wird das, was in V. 6. gesagt wurde, als ein Beweis von der Größe der Liebe Gottes gegen uns dargestellt. Das γαρ, V. 7. bezieht sich auf den Schluß, den Paulus erläutern will: ἡ ἐλπις ὀ καταισχυνει, weil Χριςος ἀπεθανε, oder auf den Satz: daß Χριςος ἀπεθανε, das ist für uns ein Versicherungsgrund davon, daß unsere ἐλπις erfüllt werden wird. Jene Hoffnung (V. 5.), die Hoffnung der künftigen Seligkeit und Herrlichkeit, wird zuverläßig erfüllt werden, weil (V. 6.) Christus für uns gestorben ist, da wir noch Gottlose (Feinde Gottes) waren. Die folgenden Verse erläutern diesen Schluß; sie enthalten folgenden Gedanken: Nicht leicht (schwerlich) stirbt Jemand für einen blos Unschuldigen, eher etwa für einen Wohlthäter; wie viel weniger aber für einen Strafwürdigen, Todeswürdigen (V. 7.). Christus aber ist für uns Sünder gestorben; sein Tod ist also ein Beweis von der Größe der Liebe Christi für uns; aber auch ein Beweis von der Größe der Liebe Gottes gegen uns; denn er starb auch nach dem Willen, nach dem besondern Auftrag seines Vaters. Seine liebevolle Absicht bey seinem Tode war auch Gottes Absicht. Seine, durch seinen Tod bewiesene, Gesinnung gegen uns ist auch die Gesinnung Gottes, seines Vaters, dessen vollkommenstes Ebenbild er war und ist. Gottes Liebe gegen uns hat sich also dadurch verherrlicht, daß Christus für uns, da wir noch Sünder waren, gestorben ist, V. 8.

V. 8. συνιςησι, declarat, testatum facit, er hat bewiesen, dargestellt, kund gethan (vgl. 3, 5. 2 Cor. 7, 11. 6, 4.). Gott hat eben dadurch auch einen Beweis seiner Liebe gegen uns gegeben (Röm. 8, 32. 1 Joh. 4, 10.), daß Christus nach seinem besondern Auftrag für uns starb.

Δε kann übersetzt werden: aber, oder: also.

ἁμαρτωλων, Sünder, aber nicht, wie es von allen Menschen, auch von den gebesserten, gesagt werden kann, sondern im engeren Sinne: solche, bey denen die Sündhaftigkeit noch herrschend ist, die noch nicht angefangen haben, sich zu bessern, also auch noch nicht begnadigt sind. Der

Ausdruck: als wir noch Sünder waren, geht zwar zunächst auf die damals Lebenden, aber doch auch auf Alle. Der Tod Christi ist als zuvorkommende Güte Gottes zu betrachten.

V. 9. Wenn uns Gott einen so großen Beweis seiner Liebe gegeben hat, da wir noch ἀσεβεις und noch nicht versöhnt waren, wenn er uns, noch ehe wir in einem freundschaftlichen Verhältniß mit ihm standen, so sehr geliebt hat, daß er den Tod seines Sohnes beschloß, um uns zur ewigen Seligkeit zu berechtigen; wie viel mehr haben wir nun, da wir durch den Tod Christi versöhnt, um dieses Todes willen von künftigen Strafen freygesprochen, oder durch diesen zur Freyheit von Strafen berechtigt sind, Ursache, keine Strafen in der künftigen Welt von ihm zu fürchten?

δικαιωθεντες, da wir freygesprochen sind, Vergebung der Sünden erlangt haben.

αἱμα, Blut, blutiger Tod, nämlich Christi; V. 10.

ἀπο της ὀργης, von den künftigen Strafen; 1 Thess. 1, 10. vgl. Hebr. 9, 15. Joh. 3, 16. 36. vgl. Storr's Brief an die Hebr. S. 499. f. ὀργη, poena, bey Demosthenes περι παραπρεσβ. Cap. 3.

V. 10. **Denn wenn wir, da wir noch Feinde Gottes waren, versöhnt worden sind mit Gott, durch den Tod seines Sohnes; wie vielmehr werden wir, da wir nun versöhnt sind, gerettet werden durch sein Leben?**

Paulus wiederholt und erläutert hier den Schluß, V. 6—9.

κατηλλαγημεν, dieß kann heissen: amicitia, favor Dei nobis restituta est; wir sind bey Gott in Gnaden gesetzt, in ein solches Verhältniß gesetzt worden, daß wir (V. 1.) εἰρηνην mit ihm haben (vgl. διαλλαγησεται, 1 Sam. 29, 4. διαλλαγηθι, Matth. 5, 24.); und dieser Begriff muß auch nothwendig hier in dem κατηλλαγημεν τῳ Θεῳ enthalten seyn, vgl. δικαιωθεντες, V. 9. [Δικαιεσθαι muß entweder gleichbedeutend mit καταλλασσεσθαι, oder in diesem enthalten, oder eine solche Folge davon seyn, die jenes (das καταλλασσεσθαι) nothwendig voraussetzt.] Vgl. auch: την καταλλαγην ἐλαβομεν, V. 11. und 2 Cor. 5, 19. Wahrscheinlich ist es auch

ieser Begriff allein, der hier durch κατηλλαγημεν ausge=
rückt wird: Es ist Vergebung der Sünden für uns bewirkt
rden durch den Tod Christi; doch könnte auch der Nebenbe=
ff von Wiederherstellung unserer Liebe und unsers Zutrauens
n Gott darin (so wie das Gegentheil in ἐχθροι) enthalten

Das κατηλλαγημεν kann nicht eine innere Veränderung
igen, die in den römischen Christen vorgieng, und durch
e sie Freunde Gottes wurden; es muß vielmehr eine ih=
esserung vorangehende und von ihr unabhängige Wohl=
Gottes bezeichnen. Dieß läßt sich vorzüglich aus der Ver=
ung des V. 10. mit V. 8. f. auf folgende Art beweisen:
χθροι ὀντες κατηλλαγημεν δια τȣ θανατȣ — αὐτȣ, V. 10.
offenbar denselben Gedanken enthalten, der V. 8. durch
Worte: ἐτι ἁμαρτωλων ... ἀπεθανε ausgedrückt wird,
eine Erläuterung dieses Gedankens seyn; denn sonst wäre
ar kein Zusammenhang zwischen V. 10. (γαρ) und V.
In V. 8. f. schließt Paulus so: Wenn Christus, da
noch Sünder waren, für uns starb, wie vielmehr wer=
wir, begnadigt durch seinen Tod, durch ihn von den künf=
en Strafen befreyt? Und dann fährt er fort: εἰ γαρ ἐχθροι
τες (V. 10.) etc. Dieses εἰ γαρ etc. muß also nothwendig
n Sinn haben, wie das ἐτι ... V. 8., nämlich den Sinn:
nn wenn Christus für uns zu der Zeit, da wir noch Sün=
r waren, in so fern gestorben ist, als wir zu eben der
it, da wir noch ungebessert waren, durch seinen Tod κα-
λλαγημεν, d. h. als uns Vergebung der Sünden verschafft
worden, oder das bewürkt worden ist, daß wir Vergebung
r Sünden erlangen konnten, wie viel mehr werden wir nun,
wir versöhnt sind, gerettet durch sein Leben? Wollte man
er V. 10. so nehmen: Wenn wir, nachdem wir vorher Fein=
Gottes gewesen waren, durch den Tod Jesu gebessert, und
zu Freunden Gottes gemacht worden sind .....; so hienge
. 10. (γαρ) offenbar nicht mit dem Vorhergehenden zusam=
en.

ἐχθροι ὀντες, renitentes voluntati Dei (8, 7.), daher

Ausdruck: als wir noch Sünder waren, geht zwar zunächst auf die damals Lebenden, aber doch auch auf Alle. Der Tod Christi ist als zuvorkommende Güte Gottes zu betrachten.

V. 9. Wenn uns Gott einen so großen Beweis seiner Liebe gegeben hat, da wir noch ἀσεβεις und noch nicht versöhnt waren, wenn er uns, noch ehe wir in einem freundschaftlichen Verhältniß mit ihm standen, so sehr geliebt hat, daß er den Tod seines Sohnes beschloß, um uns zur ewigen Seligkeit zu berechtigen; wie viel mehr haben wir nun, da wir durch den Tod Christi versöhnt, um dieses Todes willen von künftigen Strafen freygesprochen, oder durch diesen Tod zur Freyheit von Strafen berechtigt sind, Ursache, keine Strafen in der künftigen Welt von ihm zu fürchten?

δικαιωθεντες, da wir freygesprochen sind, Vergebung der Sünden erlangt haben.

αἱμα, Blut, blutiger Tod, nämlich Christi; V. 10.

ἀπο της ὀργης, von den künftigen Strafen; 1 Thess. 1, 10. vgl. Hebr. 9, 15. Joh. 3, 16. 36. vgl. Storr's Brief an die Hebr. S. 499. f. ὀργη, poena, bey Demosthenes περι παραπρεσβ. Cap. 3.

V. 10. Denn wenn wir, da wir noch Feinde Gottes waren, versöhnt worden sind mit Gott, durch den Tod seines Sohnes; wie vielmehr werden wir, da wir nun versöhnt sind, gerettet werden durch sein Leben?

Paulus wiederholt und erläutert hier den Schluß, V. 6—9.

κατηλλαγημεν, dieß kann heissen: amicitia, favor Dei nobis restituta est; wir sind bey Gott in Gnaden gesetzt, in ein solches Verhältniß gesetzt worden, daß wir (V. 1.) εἰρηνην mit ihm haben (vgl. διαλλαγησεται, 1 Sam. 29, 4. διαλλαγηθι, Matth. 5, 24.); und dieser Begriff muß auch nothwendig hier in dem κατηλλαγημεν τῳ Θεῳ enthalten seyn, vgl. δικαιωθεντες, V. 9. [Δικαιεσθαι muß entweder gleichbedeutend mit καταλλασσεσθαι, oder in diesem enthalten, oder eine solche Folge davon seyn, die jenes (das καταλλασσεσθαι) nothwendig voraussetzt.] Vgl. auch: την καταλλαγην ἐλαβομεν, V. 11. und 2 Cor. 5, 19. Wahrscheinlich ist es auch

dieser Begriff allein, der hier durch κατηλλαγημεν ausgedrückt wird: Es ist Vergebung der Sünden für uns bewirkt worden durch den Tod Christi; doch könnte auch der Nebenbegriff von Wiederherstellung unserer Liebe und unsers Zutrauens gegen Gott darin (so wie das Gegentheil in ἐχθροι) enthalten seyn.

Das κατηλλαγημεν kann nicht eine innere Veränderung anzeigen, die in den römischen Christen vorgieng, und durch welche sie Freunde Gottes wurden; es muß vielmehr eine ihrer Besserung vorangehende und von ihr unabhängige Wohlthat Gottes bezeichnen. Dieß läßt sich vorzüglich aus der Vergleichung des V. 10. mit V. 8. f. auf folgende Art beweisen: Das ἐχθροι ὀντες κατηλλαγημεν δια τȣ θανατȣ — αὐτȣ, V. 10. muß offenbar denselben Gedanken enthalten, der V. 8. durch die Worte: ἐτι ἁμαρτωλων ... ἀπεθανε ausgedrückt wird, oder eine Erläuterung dieses Gedankens seyn; denn sonst wäre offenbar kein Zusammenhang zwischen V. 10. (γαρ) und V. 8. In V. 8. f. schließt Paulus so: Wenn Christus, da wir noch Sünder waren, für uns starb, wie vielmehr werden wir, begnadigt durch seinen Tod, durch ihn von den künftigen Strafen befreyt? Und dann fährt er fort: εἰ γαρ ἐχθροι ὀντες (V. 10.) etc. Dieses εἰ γαρ etc. muß also nothwendig den Sinn haben, wie das ἐτι ... V. 8., nämlich den Sinn: Denn wenn Christus für uns zu der Zeit, da wir noch Sünder waren, in so fern gestorben ist, als wir zu eben der Zeit, da wir noch ungebessert waren, durch seinen Tod κατηλλαγημεν, d. h. als uns Vergebung der Sünden verschafft, erworben, oder das bewürkt worden ist, daß wir Vergebung der Sünden erlangen konnten, wie viel mehr werden wir nun, da wir versöhnt sind, gerettet durch sein Leben? Wollte man aber V. 10. so nehmen: Wenn wir, nachdem wir vorher Feinde Gottes gewesen waren, durch den Tod Jesu gebessert, und so zu Freunden Gottes gemacht worden sind .....; so hienge V. 10. (γαρ) offenbar nicht mit dem Vorhergehenden zusammen.

ἐχθροι ὀντες, renitentes voluntati Dei (8, 7.), daher

auch: strafwürdig; es muß denselben Gedanken ausdrücken, der in ἐτι ἁμαρτωλων ὀντων ἡμων liegt.

καταλλαγεντες, V. 10. scheint nicht ganz in demselben Sinn, wie κατηλλαγημεν, sondern so genommen werden zu müssen, wie καταλλαγητε in 2 Cor. 5, 20. (nehmet die angebotene Gnade an, erfüllet die Bedingungen, unter welchen ihr an der allgemeinen Begnadigung Theil nehmen könnet) (vgl. την καταλλαγην ἐλαβομεν, Röm. 5, 11.); so correspondirt es dem δικαιωθεντες, V. 9. also: da wir wirklich Vergebung der Sünden erhalten haben, da wir wirklich begnadigt sind. Es bezieht sich daher auf wirklich gebesserte Menschen.

Wegen καταλλασσεσθαι vgl. Storr's Brief an die Hebr. S. 407. ff. *Morus*, Dissertt. Vol. II. p. 97. s.

σωθησομεθα, wir werden frey werden von der ὀργη, V. 9.

ἐν τη ζωη αὐτε, da er lebt in einem neuen herrlichen Leben; (zum fortdauernden Beweis davon, daß unsere Versöhnung vollendet ist, daß das Opfer, das er Gott darbrachte, ein vollkommenes Gott wohlgefälliges Opfer war; daß der Hauptzweck seines Todes erreicht wurde, und er nach Gottes Urtheil eine gültige Erlösung für die Menschen zu Stande brachte;) und da er zugleich in seinem neuen überirdischen Leben fortdauernd thätig ist zum Heil seiner Brüder, um für Alle, die ihm folgen, Führer zur Herrlichkeit zu seyn, um Alle, die in die künftige Welt versetzt werden, wirklich zu beseligen. 8, 34. Hebr. 4, 16. 7, 25.

Der Zusammenhang von V. 5—10. ist nun folgender: Die Hoffnung der künftigen Seligkeit und Herrlichkeit wird gewiß erfüllt werden — dafür bürgt uns das durch den Geist Gottes in uns geweckte und genährte Gefühl der göttlichen Liebe (V. 5.) — dafür bürgt uns der Tod, den Jesus für uns erduldete (V. 6.), denn dieser ist uns ein Beweis, wie sehr Christus (V. 7.) und Gott (V. 8.) uns zu der Zeit schon, da wir noch Sünder und entfernt von Gott waren, geliebt hat. Wenn Gott aber zu jener Zeit, da wir noch in keinem freundschaftlichen Verhältniß mit ihm stunden, uns so sehr liebte, daß er den Tod seines Sohnes beschloß, um uns von den

Strafen der Sünde zu befreyen; wenn Christus uns so sehr liebte, daß er freywillig für uns starb, da wir noch Sünder waren; wie zuversichtlich dürfen wir jezt, da wir begnadiget sind, und in einem freundschaftlichen Verhältniß mit Gott und Christo stehen, Freyheit von künftigen Strafen von Gott und Christo, der als ζων die Macht hat, uns selig zu machen, erwarten (V. 9. 10.)?

V. 11. **Nicht allein aber dieß, sondern wir rühmen uns auch Gottes durch unsern Herrn Jesum Christum, durch welchen wir nun die Versöhnung erlangt haben.**

ὀ μονον δε, sc. *σωθησομεθα ἀπο της ὀργης*, V. 9.

καυχωμενοι, sc. *ἐσμεν*, dieselbe Ellipse des verbi substantivi, s. 2 Cor. 8, 19. Röm. 7, 13. Apg. 24, 5.

ἐν τῳ Θεῳ, wir rühmen, oder wir freuen uns Gottes, als dessen, der so sehr gnädig gegen uns ist (2, 17.), von dem wir die höchsten Wohlthaten (5, 2. 8, 32.) hoffen dürfen, Ps. 5, 11. 12. *εὐφρανθητωσαν ἐπι σοι παντες οἱ ἐλπιζοντες ἐπι σε, εἰς αἰωνα ἀγαλλιασονται — καυχησονται ἐπι σοι παντες οἱ ἀγαπωντες το ὀνομα σου, ὀτι συ εὐλογησεις δικαιον.*

Auch jetzt schon, auch in Hinsicht auf das gegenwärtige Leben schon dürfen wir alles wahre Gute von Gott zuversichtlich erwarten; wir erfahren die Vortheile der Versöhnung schon im gegenwärtigen Leben; auch die gegenwärtigen Wohlthaten Gottes gehören zur Frucht des Versöhnungstodes Jesu. Aber freylich noch mehr dürfen wir von Gott erwarten in Hinsicht auf das künftige Leben, in Beziehung auf welches wir von Gott nicht blos Freyheit vom Elend, Freyheit von Strafen erwarten dürfen, sondern auch positive Wohlthaten, besonders eine sehr große Seligkeit in der künftigen Welt dürfen wir von Gott hoffen. Wir freuen uns Gottes, als unseres höchsten Wohlthäters, als dessen, der uns auch höchst wünschenswerthe positive Güter ertheilen will.

V. 12. **Wie also durch Einen Menschen die Sünde in die Welt kam, und durch die Sünde der Tod; und so der Tod sich über Alle verbreitete, weil Alle wie Sünder behandelt werden:**

Der Zusammenhang (δια τουτο) zeigt, daß der Hauptzweck des Apostels bey der Vergleichung, die er V. 12—19. zwischen Adam und Christus anstellt, der ist, die Art der Erlösung und zwar in so fern zu erläutern, als sie durch Einen Menschen, Jesum Christum, geschehen ist. (Von der Allgemeinheit der Erlösung war vorher V. 1. ff. nicht die Rede.) Der Hauptgedanke, den er ausführt, ist also der: wie durch Einen Menschen (Adam) der Tod (Unseligkeit und Elend) entstanden ist, und über die Menschen sich verbreitet hat, so ist durch Einen Menschen (Jesum) Leben, Freyheit vom Elend und Glückseligkeit den Menschen erworben worden; oder: wie der Ungehorsam Eines Menschen nachtheilige Folgen für das Menschengeschlecht hatte, so hat der Gehorsam Eines Menschen wohlthätige Folgen für das Menschengeschlecht. (Jene nachtheilige Folgen sind durch ihn vergütet worden.) Hieraus darf man aber freylich nicht schließen, daß zwischen der Art, wie das Eine und das Andere verursacht wurde, eine vollkommene Aehnlichkeit Statt finde.

δια τουτο, wir sind (V. 6. ff.) um der von Jesu zu Stande gebrachten Versöhnung willen nicht blos freygesprochen von künftigen Strafen, sondern dürfen auch die höchsten Wohlthaten von Gott erwarten. Also ist allen Menschen eben sowohl durch Einen Menschen Freyheit von Strafe und Seligkeit erworben (möglich gemacht) worden, als ihnen durch Einen Menschen der Tod (Sünde und Elend) zugezogen worden ist. So muß der Zusammenhang gedacht werden; eben deßwegen aber muß man die Apodosis zu V. 12. und V. 18. suchen (so daß V. 13—17. Zwischensätze sind), wozu sich auch das ἀρα ουν in V. 18. schickt; wollte man auch annehmen (wie Koppe), Paulus habe die Apodosis ganz weggelassen, wobey man aber aus dem Vorhergehenden: την καταλλαγην ἐλαβομεν δι᾽ αυτου, oder etwas Aehnliches suppliren müßte, so wäre doch V. 12. auf dieselbe Art mit dem Vorhergehenden zu verbinden.

δι᾽ ἑνος... Vgl. B. d. Weish. 2, 24. φθονῳ διαβολου θανατος εισηλθεν εις τον κοσμον. Sir. 25, 24. ἀπο γυναικος

ἀρχη ἁμαρτιας, και δι᾽ αὐτην ἀποθνησκομεν παντες. Paraphr. Chald. Ruth. 4, 22. „Propter illud consilium (Evae edentis de fructu arboris) constituti sunt rei mortis omnes habitatores terrae."

ἁμαρτια, nicht die einzelne sündliche Handlung, welche Adam begieng, sondern Sünde überhaupt (die hier personificirt wird), das Sündigen oder (sittliche) Verdorbenheit; der Hang zum Bösen, auch wenn er sich noch nicht durch wirkliche Sünden äußert; die fehlerhafte Disposition des Menschen, welche die veranlassende Ursache von Sünden ist, V. 13. 7, 8. f. Vgl. Storr's Br. an die Hebr. S. 641. ff.

θανατος, entweder: der leibliche Tod, theils wegen 1 Cor. 15, 21. 22. und 1 Mos. 2, 17. reus eris θανατῳ, vgl. 3, 19. 20, 3. (Paulus konnte voraussetzen, es sey seinen Lesern bekannt, daß auf Adams Sünde der Tod folgte, vgl. B. d. Weish. 2, 24. Sir. 25, 24. s. oben), theils wegen V. 14., wo der Schluß, den Paulus macht, sich auf den leiblichen Tod bezieht. Oder uneigentlich: das mit der Sünde zusammenhängende Unglück, das physische Uebel überhaupt, noxa e vitiositate oriunda. Als Gründe für die leztere Erklärung kann man anführen:

1) Paulus nimmt in andern Stellen dieses Briefs den θανατος, der die Folge der Sünde ist, in einem weitern Sinn, z. B. 6, 23. 8, 6. 13. 2) Auch der Gegensatz V. 15—19. (die durch Christum geschehene Erlösung) würde mit der Voraussetzung wohl zusammenstimmen, daß θανατος das mit der Sünde zusammenhängende Elend bedeute. Damit lassen sich auch die Worte παντες ἡμαρτον wohl vereinigen; wenn θανατος die unseligen Folgen der Sünden bedeutet, so ist es am natürlichsten, παντες ἡμαρτον so zu verstehen: Alle sündigen wirklich; nicht blos: es liegt in ihrer Natur eine fehlerhafte Disposition. Nur muß man dabey nothwendig annehmen, daß Paulus hier nicht an Kinder gedacht habe, sondern daß παντες auf solche Menschen zu beschränken sey, welche Gebrauch machen können von ihrer Vernunft und Freyheit. Daß Paulus nur Erwachsene verstehe, scheint nicht streng wider-

legt werden zu können; schwierig bleibt jedoch die Frage: was die Ursache des Todes der Kinder sey? man müßte bey ihnen doch ein Analogon der Sünde annehmen. Wegen V. 14. könnte man sagen: wenn man auch in V. 14. den leiblichen Tod verstehe, so beweise dieß nichts gegen diese Erklärung von θανατος. Paulus konnte in V. 14. deßwegen diesen allein nennen, weil er ein in die Sinne fallendes und unwidersprechlich vorhandenes (1 Mos. 5. ff.) Uebel war.

Doch wegen V. 16. muß entweder nur der leibliche Tod, oder wenigstens nur das durch die Sünde Adams verursachte physische Uebel verstanden werden.

1) Durch θανατος V. 12. 17. können nicht wohl die unseligen Folgen oder Strafen der Sünde überhaupt verstanden werden. Denn κατακριμα, V. 16. kann wohl (vgl. V. 15. 17.) nichts Anderes seyn, als das Urtheil, vermöge dessen alle Menschen dem θανατος unterworfen sind. Aber dieses κατακριμα wird in V. 16. als Folge einer einzigen Sünde (oder nach einer weniger wahrscheinlichen Erklärung: der Sünde eines Einzigen), und zwar in so fern, als diese Sünde unterschieden ist von den πολλων παραπτωματων (von den eigenen Sünden der Nachkommen Adams), oder als Folge der einzigen Sünde Adams (oder der Sünde dieses einzigen Menschen) im Gegensatz gegen die Folgen der eigenen Sünden der Nachkommen Adams, vorgestellt. Also können die unseligen Folgen oder Strafen der eigenen Sünden der Nachkommen Adams nicht unter jenem κατακριμα, oder unter dem θανατος (V. 12. 17. 15.) begriffen seyn. Θανατος muß also ein solches Uebel seyn, das von der Sünde Adams so herrührt, daß es, auch ohne Rücksicht auf eigene wirkliche Sünden, erfolgt — daß der Hauptgrund nicht in diesen liegt, und welches daher auch diejenige, die noch keine eigene Sünden begangen haben (Kinder), trifft. Man muß also wohl durch θανατος den leiblichen, eigentlichen Tod allein (der ohne Zweifel V. 14. allein verstanden werden muß), oder den leiblichen Tod nebst andern, dem Tod vorangehenden, physischen Uebeln, deren Hauptgrund in der Sünde des

ersten Menschen, nicht in den eigenen Sünden seiner Nachkommen liegt, verstehen. Damit stimmen auch die oben angeführten Stellen 1 Cor. 15, 21. 22. rc. zusammen. Vergl. Nösselt, Anweis. zur Bildung angehender Theologen, 2e Aufl. 2r Bd. §. 138. Note.

2) Die Gründe, welche man dagegen anführt, beweisen Nichts.

a) Man beruft sich auf die Gegensätze, die in V. 15. 17. vorkommen. Allein α) auch bey der Voraussetzung, daß θανατος den leiblichen Tod bedeute, sind es wahre Gegensätze. Dem θανατος wird zwar nicht nur Freyheit vom Tode, sondern auch positives seliges Leben entgegengesetzt; aber dieß ist auch Gegensatz des Todes; und das, was entgegengesetzt wird, begreift oft mehr in sich, als das bloße Gegentheil von dem, welchem es entgegengesetzt wird, z. B. in Röm. 8, 10. (το δε πνευμα ζωη, der Geist geht über in das lebendigste Leben; hier muß in ζωη nothwendig mehr enthalten seyn, als das bloße Gegentheil von νεκρον. Eben so ist 8, 11. das ζωοποιειν nicht blos wiederbeleben, sondern es liegt zugleich darin der Nebenbegriff: beseligen.) β) Dazu kommt: daß Paulus eben in 5, 15. ff. zeigen will, daß die Würkungen der Wohlthaten, die wir Christo zu danken haben, ungleich größer seyen, als die Würkungen der Sünde Adams. Um so weniger darf man sich wundern, wenn das dem θανατος Entgegengesetzte mehr enthält, als bloße Befreyung vom leiblichen Tod.

b) Eben so wenig beweisen folgende Gründe dagegen:

α) „Der Tod ist doch eine nothwendige Folge von der natürlichen Beschaffenheit des menschlichen Körpers; folglich kann er nicht als Folge der Sünde Adams und der dadurch entstandenen Verdorbenheit gedacht werden.“ Allein es ist nicht von der bloßen Möglichkeit des Todes, sondern von der Nothwendigkeit zu sterben die Rede. Und

aa) durch θάνατος muß verstanden werden der Tod, so wie er bey den Menschen wirklich ist, und von Anfang es war, und nicht, wie er in einem andern möglichen Zusam-

menhang der Dinge seyn könnte. Θανατος heißt daher nicht blos das Aufhören der Verbindung der Seele mit ihrem Körper, so wie dieser im gegenwärtigen, irdischen, Zustand ist, sondern

αα) eine solche Veränderung, deren Folge die ist, daß die Verbindung der Seele mit ihrem Körper auf eine mehr oder weniger lange Zeit ganz aufhört; und

ββ) eine solche Trennung der Seele vom Körper, die mit allen den Unannehmlichkeiten verbunden ist, die der Tod von Anfang an bey den Menschen mit sich führte, die theils ihn begleiten, theils, als Vorbereitungen, ihm vorangehen.

bb) Betrachtet man nun den Tod nach diesem wahren Begriff

אא) in Hinsicht auf aa) αα), so ist er freylich in dieser Rücksicht eine Folge der natürlichen Einrichtung des Körpers, aber offenbar nicht eine solche Folge, die Gott nicht abwenden konnte, wenn er wollte. Was Gott bey Einigen thun will, das könnte er auch bey Allen thun; er wird ja wirklich die Körper derjenigen Christen, welche die Zeit der lezten Zukunft Christi erleben, augenblicklich in unsterbliche Körper verwandeln, 1 Cor. 15, 52. Gott läßt diese Folge zu, um der von Adam herrührenden Verdorbenheit willen; aber er hat zugleich eine solche Anstalt gemacht, daß der Tod auch in dieser Hinsicht für keinen mehr nachtheilig ist, der nicht durch seine eigene Schuld die wohlthätige Absicht dieser Anstalt, in Ansehung seiner, selbst vereitelt.

בב) Betrachtet man den Tod in Hinsicht auf aa) ββ), so ist es unerweislich, daß er in dieser Hinsicht eine bloße natürliche Folge von dem ursprünglichen Mechanismus des menschlichen Körpers sey. Wenn aber dieß auch der Fall wäre, so folgt nicht daraus, daß Gott nicht diese Folge auf irgend eine Art verhindern könnte, und daß er die Verhinderung derselben nicht wirklich in seinen Plan aufgenommen hätte, wenn das menschliche Geschlecht rein von Verdorbenheit geblieben wäre. Vgl. Michaelis Gedanken über die Lehre

von der Sünde und Genugthuung, §. 44. ff. Griesbach's populäre Dogmatik, §. 112. ff. *Morus* epit. theol. christ. P. III. c. 1. Reinhard's Dogmatik, §. 70.

β) Oder man wendet ein: „Adam würde, wenn er nicht gesündigt hätte, doch wohl nicht ewig auf der Erde in einem irdischen Körper gelebt haben." Aber sein irdischer Leib hätte doch ohne θανατος in einen unsterblichen verwandelt werden können, 2 Cor. 5, 4. und die Verwandlung der Körper derjenigen, die bey der Zukunft Christi noch leben werden, heißt bey Paulus nicht der Tod, sondern wird von dem Tod unterschieden, 1 Cor. 15, 51. 52.

δι' ἑνος ἀνθρωπȣ ... εἰσηλθε a) per eum ἡ ἁμαρτια coepit esse in terra, inter homines; oder: b) per eum ad omnes homines manavit; per eum omnes ἁμαρτωλοι redditi sunt et ἀπεθανον, vergl. V. 15. 18. 19. εἰς κοσμον, so viel als: εἰς παντας ἀνθρωπȣς, vgl. B. der Weish. 2, 24. 14, 14. dieß kann heissen, α) entweder blos: initium fecit peccandi, primus peccavit, mit ihm hat das Sündigen seinen Anfang genommen; oder: β) in ihm liegt ein Grund der unter dem Menschengeschlecht allgemein verbreiteten ἁμαρτια und des θανατος. Die erste Erklärung hat keinen beweisenden Grund für sich. Man führt zwar an:

א) 1 Cor. 15, 21. 22., wo nichts weiter gesagt seyn soll, als: mit Adam habe der Tod, und mit Christo die Auferstehung vom Tod angefangen. Dieß ist aber unerweislich. Es ist kein Grund da, warum δια hier nicht einen wirklichen Grund, einen reellen Zusammenhang des θανατος mit gewissen Handlungen des ersten Menschen bezeichnen sollte. Wenn man diese Stelle 1 Cor. 15. als Beweis gebraucht, daß δια nur von einem Zeitzusammenhang, nicht von einem reellen Zusammenhang gebraucht werde, so setzt man voraus, was man beweisen will.

ב) Der Zweck des Apostels erfordere nicht mehr; er wolle blos die Größe und Allgemeinheit des Sündenübels mit der Größe und Allgemeinheit der durch Christum uns verschafften Wohlthaten vergleichen. Dieß ist aber nicht nur unerweis=

lich, sondern auch dem Zusammenhang mit dem Vorhergehenden nicht angemessen.

ג) Paulus stelle auch sonst öfters Vergleichungen an, bey welchen nur eine entfernte Aehnlichkeit Statt finde, z. B. Hebr. 7, 3. 21. 1 Cor. 15, 45. Dieß ist wahr; aber es folgt nur daraus, was ohnehin von selbst klar ist, daß man aus der Vergleichung nicht auf eine völlige Aehnlichkeit zu schließen berechtiget sey.

ד) Zum Beweis werden auch die Stellen angeführt: Röm. 4, 11. f., wo Abraham πατηρ genannt werde, blos in so fern er Vorgänger sey; Gal. 3, 8. 9., wo ἐν, V. 8. so viel heissen müsse als συν, V. 9. Allein dieß ist nicht erweislich, vergl. *Mori* praelect. in epist. ad Gal. Auch kann auf jeden Fall daraus nicht geschlossen werden, daß δια in Röm. 5, 12. 15—19. eben so genommen werden könne. Nur dann wäre eine wirkliche Aehnlichkeit da, wenn es Gal. 3, 9. etwa hieße: ὥσπερ ... ἐν τῳ Ἀβρααμ εὐλογενται, ὅτως ... ἐν Χριςῳ εὐλογενται. Paulus vergleicht in jener Stelle den Abraham nicht mit Christo.

Die erste Meynung ist also unerweislich, aber sie ist auch sehr unwahrscheinlich; sie hat sehr bedeutende positive Gründe gegen sich.

1) Schon die Ausdrücke, das wiederholte δια, V. 15. 17. 19. machen es höchst wahrscheinlich, daß Paulus einen reellen Zusammenhang verstehe; δια kann bey δι᾽ ἑνος, V. 12. nicht anders genommen werden als δια της ἁμαρτιας, V. 12.; δι᾽ ἑνος παραπτωματος, δι᾽ ἑνος δικαιωματος, V. 18.; δια της παρακοης, δια ὑπακοης, V. 19. δια muß dasselbe bedeuten, wie der Dativ τῳ τε ἑνος παραπτωματι, V. 15. In diesen Ausdrücken kann δια nicht einen bloßen Zeitzusammenhang anzeigen, daher auch nicht in δι᾽ ἑνος. Es ist sehr unwahrscheinlich, daß diese Ausdrücke nicht weiter sagen sollen, als: mit Adam habe das Sündigen angefangen. Vielmehr gibt das δι᾽ ἑνος, V. 12. den Grund der allgemeinen Verdorbenheit eben so an, wie das δια in den angeführten Ausdrücken den Grund der Allgemeinheit des Todes angibt. S. Vogel's Lehrbuch der christl. Moral, §. 71. Anm. 4.

2) Auch der Zusammenhang an sich und die Vergleichung mit Christo fordert es, daß ein reeller Zusammenhang zwischen der Sünde Adams und den Folgen für ihn und der Verdorbenheit seiner Nachkommen Statt finde. Es wäre sonst gar keine Aehnlichkeit zwischen Adam und Christus, wenn Paulus blos sagte, mit Adam habe das Sündigen angefangen, durch Christum seye Seligkeit bewürkt worden. Es ist der Hauptzweck des Apostels, zu zeigen, durch Einen Menschen seye die Seligkeit bewürkt worden, wie durch Einen Menschen die Sünde in die Welt gekommen sey; er sagt also damit, Adam ist die Ursache, daß die Verdorbenheit auf der Erde entstand. Auch der Zusammenhang mit dem Vorhergehenden fordert es, daß man einen reellen Zusammenhang annehme (s. oben von dem Zusammenhang des V. 12. mit dem Vorhergehenden überhaupt). So weit diese Gründe aus V. 15—19. hergenommen sind, beweisen sie zunächst und am gewissesten das, daß Paulus den θανατος der Nachkommen Adams als einen von Adams Sünde abhängigen Erfolg betrachtet. Daraus aber kann man weiter schließen: Also können die Worte V. 12. και ὁυτως ... ὁ θανατος nicht blos heissen: Mit Adam hat (wegen seiner Sünde) der Tod angefangen; er war der Erste, der dem Tod unterworfen war. Daher können auch die vorhergehenden Worte nicht den Sinn haben: Mit Adam hat das Sündigen in der Welt seinen Anfang genommen. Einen andern Grund kann man von dem παντες ἡμαρτον hernehmen, wie man es auch übersetzen mag.

3) Dazu kommt, daß die jüdischen Leser dieses Briefs diese Worte um so weniger anders verstehen konnten, da die Idee von einem reellen Zusammenhang zwischen der Sünde Adams und dem Tod schon bekannt war; s. die oben angeführten Stellen.

Man könnte die Worte δι᾽ ἑνος ἀνθρωπυ ... auch so übersetzen: Ein Mensch, Adam, ist Ursache, daß das Sündigen in der Welt anfieng, und das Sündigen (seine Sünde) ist Ursache, daß der Tod anfieng; man könnte diesen Worten den Sinn geben: mit Adam nahm, weil er sündigte, das

nur von den eigenen Sünden der Nachkommen Adams herrührt, so können auch die Worte παντες ἡμαρτον nicht wohl auf die eigenen Sünden der Nachkommen Adams bezogen werden. Oder: wenn durch θανατος, V. 12. der leibliche Tod verstanden werden muß, so muß er vorzüglich deßwegen dadurch verstanden werden, weil der 16te Vers es wahrscheinlich macht, daß nach Paulus der Hauptgrund des θανατος nicht in den eigenen Sünden der Nachkommen Adams liegt. Aus demselben Grund aber kann auch das παντες ἡμαρτον nicht so erklärt werden: weil sie alle sündigen, sich eigener wirklicher Sünden schuldig machen. Wenn blos von Erwachsenen die Rede wäre, so könnte man ἡμαρτον auch übersetzen: sie pflegen zu sündigen, nur stimmt auch dieses mit V. 16. nicht gut zusammen. Uebrigens müßte man bey dieser Uebersetzung dennoch den Ursprung der Verdorbenheit von Adam herleiten, und einen Causal-Zusammenhang desselben mit der Sünde Adams annehmen, V. 17—19. Es ist also entweder die zweyte oder die dritte Erklärung anzunehmen; entweder: weil alle verdorben sind, wo aber die Verdorbenheit nicht von eigenen Sünden herrührt, und also auch bey Kindern Statt finden kann; oder: weil sie alle verdorben sind, eine fehlerhafte Disposition haben, welche Veranlassung zu wirklichen Sünden gibt, und deßwegen alle wie Sünder behandelt werden (s. oben). Dieses ist aber freylich nicht so zu verstehen, als ob das gegenwärtige Leben deßwegen aufhörte, weil die Menschen verdorben seyen, oder als ob die Menschen ohne diese Verdorbenheit ewig auf der Erde gelebt haben würden. Unter dem Tod muß man den Tod mit allen seinen jetzigen Bestimmungen sich denken, nicht wie er ohne diese Verdorbenheit gewesen wäre. Diese Verdorbenheit aber vorausgesetzt ist der Tod mit allen seinen jetzigen Bestimmungen doch wohlthätig für den Menschen.

Ueber V. 12. ff. vergl. überhaupt Storr's Brief an die Hebr. S. 634. ff. Dessen Opusc. Vol. I. p. 145. ss. Töllner's theolog. Untersuchung, 1r Bd. 2s St. S. 56. ff. Magazin für christl. Dogmatik und Moral, St. XIII. Süs-

sind, Bemerkungen über die Hypothese, daß Paulus Röm. 5, 12. ff. sich zu jüdischen Meynungen accommodirt habe, S. 68. ff.

V. 13. **Denn auch vor dem mosaischen Gesetz war Verdorbenheit in der Welt; die Verdorbenheit wird aber nicht so geachtet, wenn kein positives Gesetz da ist. V. 14. Doch hat der Tod geherrscht von Adam bis Moses, auch über die, welche nicht auf dieselbe Weise, wie Adam, gesündigt haben, welcher war ein Vorbild des Künftigen.**

Diese zwey Verse sind eine Parenthese, welche sich auf *ἡ ἁμαρτια εἰς τον κοσμον εἰσηλθε*, oder, was wahrscheinlicher ist, auf *ὀυτως εἰς παντας ἀνθρωπους ὁ θανατος διηλθεν* bezieht. Der Satz: „vermittelst der *ἁμαρτια*, der Verdorbenheit, ist der Tod zu allen übergegangen," wird auf diejenige angewandt, welche in der vor-mosaischen Periode lebten. Auch diejenige, die vor dem mosaischen Gesetz lebten, waren *ἁμαρτωλοι*; es war Verdorbenheit bey ihnen vorhanden, und wenn Verdorbenheit nicht so (oder: nicht gehörig) von den Menschen geachtet wird, ohne ein positives geoffenbartes Gesetz, so hat doch der Tod, ein Uebel, das eine Folge der *ἁμαρτια*, der Verdorbenheit, war (vgl. *ἀλλ' ἐβασιλευσεν*, das ein Gegensatz ist gegen *ἁμαρτια ὀυκ ἐλλογειται μη ὀντος νομου*), nicht den Adam allein getroffen (vgl. *και ἐπι τους ...*), sondern auch über alle diejenige in jener Periode geherrscht, die nicht auf eine solche Weise, wie Adam, gesündigt hatten.

Ob V. 13. f. eine besondere Veranlassung und einen besondern Zweck haben, und welchen sie haben mochten, ist nicht wohl genauer zu bestimmen.

Daß Paulus bey V. 13. f. die Absicht gehabt habe, zu zeigen, daß der Tod der Nachkommen Adams nur Folge der Sünde Adams (nicht, oder nicht auch der eigenen *ἁμαρτια* der Nachkommen Adams) sey, scheint nicht erweislich zu seyn. Denn es scheint nicht erweislich zu seyn, was man bey jener Meynung annehmen muß, daß in den Worten V. 13. *ἁμαρτια δε ὀυκ ἐλλογειται μη ὀντος νομου* der Gedanke enthalten sey, oder daraus gefolgert werden könne: aber nicht wegen ihrer

eigenen ἁμαρτια wurden die in der vor-mosaischen Periode lebende Menschen mit dem Tode bestraft, weil kein Gesetz da war, welches wegen ihrer eigenen ἁμαρτια ihnen die Strafe des Todes androhte, oder weil sie kein positives Gebot übertreten hatten, auf dessen Uebertretung die Todesstrafe gesetzt war.

V. 13. ἀχρι, denn auch bis zu dem mosaischen Gesetz hin; oder: vor dem mosaischen Gesetz, vgl. V. 14. und ἀχρι Apg. 27, 33. ἀχρι schließt die folgende Zeit nicht aus.

ὐκ ἐλλογειται, muß entweder comparative genommen werden: wird nicht so geachtet, wie wenn ein positives, bestimmte Strafen drohendes, Gesetz vorhanden ist (vgl. ἀλογειται, 2 Macc. 12, 24. nulla ejus ratio habetur); oder: wird nicht zugerechnet (vgl. Philem. V. 18.), wobey vorher supplirt werden muß: „es möchte etwa einer einwenden.“ Andere nehmen es fragweise, was aber dem Zusammenhang nicht angemessen zu seyn scheint.

νομος, ein positiv geoffenbartes Gesetz, wie das mosaische war.

V. 14. Aber doch waren die Menschen, auch von Adam bis Moses, dem Tod, einer Folge der Sünde, unterworfen, wegen der Verdorbenheit. Die Folge der Sünde hat sich doch gezeigt, der Tod; also war auch ἁμαρτια da, vgl. V. 13.

θανατος, wahrscheinlich hier der leibliche Tod, weil Paulus wahrscheinlich sich auf einen in die Sinne fallenden und unwidersprechlichen Beweis berufen wollte, daß nämlich alle gestorben seyen. Daß der Tod aber Folge der Sünde sey, das konnte er wohl als zugegeben bey seinen jüdischen Lesern voraussetzen. Daher war diese Argumentation für die Juden die klarste. Will man unter θανατος die nachtheiligen Folgen der Sünde überhaupt verstehen, so ist es doch wahrscheinlich, daß Paulus seinen Beweis V. 14. eigentlich nur von dem Tod hernehme. Denn daß andere nachtheilige Folgen der Sünde allgemein geherrscht haben, konnte er nicht als bekannt voraussetzen. Der V. 14. angeführte Beweisgrund wäre in diesem Fall aus der Geschichte nicht einleuchtender, als der Satz, den er erweisen wollte. Man könnte einwenden: Paulus ha-

be nicht die Absicht, einen solchen Beweis zu geben, sondern blos, etwas zu behaupten, was seine Leser größtentheils auf seine Autorität hin glauben sollten. Also könne doch θανατος im weiteren Sinne genommen werden. Aber, kann man dagegen sagen: wozu ein solcher Beweis? Warum sollte sich nicht lieber der Apostel darauf eingeschränkt haben, zu sagen, was im Anfang des V. 13. steht?

μη ἁμαρτησαντας, einige Codices und Patres lassen μη weg; auch Semmler erklärt es für unächt. Aber die recipirte Lesart ist die wahrscheinlichere. Bey der Lesart μη gibt και einen bessern Sinn (Semmler: et quidem in eos, qui Adamo peccando fuerunt simillimi); und die Weglassung des μη läßt sich auch sehr gut (vgl. *Morus* ad h. l.) daraus erklären, daß etwa einer oder der Andere meynte, wenn Paulus gesagt hätte: μη ἁμαρτησαντας ..., so würde er das gesagt haben, sie seyen gar keine Sünder gewesen. Der Zusammenhang ist der Lesart μη günstiger; der Tod hat auch über die geherrscht, die nicht sündigten, wie Adam.

ἐπι τῳ ὁμοιωματι, so viel als: ὁμοιως τῳ Ἀδαμ παραβαντι, d. h. nicht gegen ein ausdrückliches positives Gebot, wie das war, das Adam erhalten hatte, d. h. nicht gegen ein solches positives Gebot, auf dessen Uebertretung der Tod gesetzt war. 1 Mos. 2, 17.

τυπος, ein Bild, d. h. ähnlich, nämlich in der Rücksicht, in welcher die Vergleichung angestellt wird (V. 17—19.); τε μελλοντος, nämlich, Christi, des Messias, welchen die Juden den zweyten Adam zu nennen pflegten, 1 Cor. 15, 45. vergl. V. 47. Adam war in gewissem Sinn das Vorbild des Messias. Es ist wenigstens die Aehnlichkeit, daß Adam und Christus einen großen Einfluß haben, jener einen nachtheiligen, dieser einen wohlthätigen. Nach Einigen (s. Koppe) soll ὁς nach dem attisch-griechischen Sprachgebrauch für ὁ stehen; dieses, nämlich die Verdorbenheit, und der durch Adam bewürkte Tod, war ein Bild dessen, was in der Folge geschehen sollte. Aber diese Erklärung ist nicht so einfach und natürlich, als die erstere.

V. 15—17. zeigt Paulus nun in einer neuen Parenthese die Verschiedenheit dessen, was von Adam herrührt, und dessen, was wir Christo zu danken haben; oder die Verschiedenheit Adams und Christi nach ihrem Verhältniß gegen das Menschengeschlecht.

V. 15. **Aber es verhält sich nicht so mit dem Gnadengeschenk, wie mit der Sünde. Denn wenn durch des Einen Sünde die Vielen dem Tod unterworfen sind, so ist noch vielmehr Gottes Gnade und die unverdiente Wohlthat, welche durch die Gnade des Einen Menschen, Jesu Christi, den Vielen erwiesen wird, ausnehmend groß.** V. 16. **Es verhält sich nämlich nicht so, als ob das Gnadengeschenk nur durch Einen, der gesündigt hat** (oder: nur durch Eine Sünde), **veranlaßt worden wäre; denn was die Verurtheilung betrifft, so ist sie Verurtheilung wegen eines Einzigen** (oder: wegen einer einzigen Sünde). **Das Gnadengeschenk aber ist aus Veranlassung der Sünden Vieler** (oder: vieler Sünden) **Rechtfertigung** (Gerechtsprechung, die von den Strafen vieler Sünden freyspricht). V. 17. **Denn wenn wegen der Sünde des Einen der Tod herrschend geworden ist durch den Einen; wie vielmehr noch werden die, welche das ausnehmend große Gnadengeschenk der Gerechtigkeit empfangen, leben und herrschen durch den Einen Menschen, Jesus Christus.**

V. 15. *παραπτωμα*, Fall, Verfall, Sünde; es kann aber hier von nichts anderem die Rede seyn, als von der Sünde Adams, von welcher vorher gesprochen wurde: es können darunter aber auch noch die traurigen Folgen derselben verstanden werden. So ist es ein vollkommener Gegensatz gegen *χαρισμα*, d. h. gegen die Wohlthat, welche aus freyer, unverdienter Güte herkommt, und welche wir Christo zu danken haben; so wird auch V. 16. *κριμα* oder *κατακριμα* dem *χαρισμα*, und V. 18. *παραπτωμα* dem *δικαιωμα* entgegengesetzt. *Storr*, Opusc. Vol. I. p. 147. ss.

ει γαρ ... επερισσευσε, was wir Christo verdanken, ist

etwas ganz Anderes, und ist ganz verschieden von dem, was von Adam auf uns gekommen ist. Wenn aus dem Vergehen des Einen auf Viele, auf eine sehr große Menge, oder, auf die ganze Menge der Menschen, der Nachtheil übergegangen ist, so wird noch viel mehr (nach dem Rathschluß Gottes, vgl. 1 Tim. 2, 5.) das freye Geschenk Gottes den Vielen auf's reichlichste mitgetheilt werden.

V. 15. kann nicht wohl blos den Gedanken enthalten: Was durch Adam veranlaßt worden sey, sey etwas Nachtheiliges, Trauriges; was uns Christus bewürkt habe, etwas Wohlthätiges, Erfreuliches. Die Worte könnten zwar diesen Sinn haben, aber es ist nicht wahrscheinlich, daß Paulus nur dieses habe sagen wollen; es liegt schon in dem Ausdruck χαρισμα der Begriff von etwas Wohlthätigem, und in παραπτωμα der Begriff von etwas Nachtheiligem. Es versteht sich also von selbst, daß χαρισμα von παραπτωμα verschieden ist. Daher ist der Hauptgedanke: „in Absicht auf die Größe der Würkung ist ein großer Unterschied zwischen dem, was durch Adam, und dem, was durch Christus bewürkt worden ist.“ Und der Sinn und Zusammenhang von V. 15—17. ist (vgl. *J. F. Flatt*, Dissert. Annotat. ad loca quaedam Ep. Paul. ad Rom. p. 3. s.) ohne Zweifel dieser:

1) Das χαρισμα ist (V. 15.) in Ansehung der Größe seiner Würkungen sehr verschieden von dem παραπτωμα oder den Folgen desselben. Dieser Satz wird zuerst unbestimmt (ὀχ ὡς ... χαρισμα), dann bestimmter ausgedrückt (εἰ γαρ ... ἐπερισσευσε). Hiebey ist γαρ erläuternd, nimirum; der Nachdruck muß auf πολλῳ μαλλον ἐπερισσευσε gesetzt werden. Die Würkungen der χαρις τȣ Θεȣ in Ansehung der πολλων sind ungleich größer. Eben dieser Satz wird dann

2) erläutert durch V. 16. 17. Es werden zwey Gründe angegeben, in wie fern das χαρισμα größere Würkung habe, als das παραπτωμα.

a) V. 16. Das χαρισμα hebt nicht blos die nachtheiligen Folgen der Sünde Adams, sondern auch die Folgen aller einzelnen Sünden der Menschen auf. και (V. 16. vor

ὀχ ὡς) kann übersetzt werden: nämlich, oder ist es so viel als: γαρ, denn, (vergl. και, 1 Cor. 14, 32. 1 Joh. 3, 4. und das hebr. ו, 1 Mos. 20, 3.)

b) V. 17. Das χαρισμα bewürkt nicht blos Aufhebung der (oder: Befreyung von den) unseligen Folgen der Sünde Adams und der eigenen Sünden seiner Nachkommen, sondern auch das βασιλευειν ἐν τῃ ζωῃ; es bewürkt dieß, daß wir eine sehr große Glückseligkeit, eine große Thätigkeit, Würksamkeit und Würde in jener Welt erlangen. Das γαρ, V. 17. bezieht sich hiebey, so wie V. 16., auf den Satz V. 15. Es kann aber auch V. 17. als eine weitere Erklärung der Worte V. 16. το χαρισμα ... δικαιωμα gedacht werden; bey dieser Voraussetzung muß dann angenommen werden, daß δικαιωμα hier auch den Begriff von positiver Seligkeit (im künftigen Leben) in sich schließe.

τῳ παραπτωματι, vergl. den Dativ τῳ παραπτωματι, Röm. 11, 11.; τῃ ἀπειθειᾳ, Röm. 11, 30.; τῃ ἀδικιᾳ, Ezech. 3, 18.; wofür Ezech. 18, 18. gesetzt wird: ἐν τῃ ἀδικιᾳ.

οἱ πολλοι, so viel als: παντες ἀνθρωποι, V. 12., die ganze Menge der dem Tod Unterworfenen, die ganze Nachkommenschaft Adams.

ἀπεθανον, sie sind dem Tod unterworfen, sie müssen sterben.

ἡ χαρις, ἡ δωρεα; will man beydes unterscheiden, so ist χαρις die Ursache, δωρεα die Würkung; oder als Hendiadys, die Würkung der Gnade Gottes, nämlich die δωρεα, d. h. das gnädige Geschenk Gottes (donum gratuitum), das den Vielen ertheilt wurde durch die Liebe des einzigen Menschen, Jesus. δωρεα begreift also in sich alle Wohlthaten, die wir der Liebe Christi zu danken haben; zunächst die Vergebung der Sünden, dann aber auch alle übrige Wohlthaten, welche damit in Verbindung stehen. Also ἐν χαριτι: welches wir verdanken der Liebe Jesu Christi (vgl. V. 6. 8—10. und χαριν, 2 Cor. 8, 9.); oder: wegen der Liebe Jesu Christi, wobey ἐν χαριτι mit ἐπερισσευσε verbunden würde.

εἰς τυς πολλυς, es wird vielen zu Theil; die Begnadi-

gung ist für Alle bestimmt; Alle können daran Theil nehmen. Paulus spricht blos von der Bestimmung der Wohlthat.

ἐπερισσευσε, entweder, wenn man es mit πολλῳ μαλλον verbindet: ist ungleich größer; oder: sie ist um so mehr (nach Koppe: e contrario) ausnehmend groß.

Nach der Lehre Pauli hängt der Verfall des Menschengeschlechts mit der Sünde Adams, und zwar mit der ersten Sünde desselben zusammen.

1) Mit der Sünde Adams überhaupt.

a) Es ist klar, daß Paulus den θανατος der Nachkommen Adams von der Sünde Adams herleitet. V. 15. εἰ γαρ τῳ τε ἑνος ... ἀπεθανον, vgl. V. 17. 16. 18. 19. 12. (Dieß gilt auch dann, wenn man V. 15. 17. das τῳ ... παραπτωματι übersetzt: durch Einen Uebertreter, und V. 19. δια της παρακοης ...: durch Einen Ungehorsamen. Denn auch in diesem Fall muß man annehmen, daß Adam hier als Uebertreter betrachtet werde.)

b) Und da Paulus V. 12. den θανατος als eine Folge der ἁμαρτια annimmt; so folgt aus a), daß auch die ἁμαρτια der Nachkommen Adams mit der Sünde Adams im Zusammenhang stehe.

2) παραπτωμα ist aber wahrscheinlich Adams erste Sünde; dieß sagt Paulus zwar nicht ausdrücklich, aber es ist doch wahrscheinlich aus folgenden Gründen:

a) Wahrscheinlich dachte er an irgend eine bekannte Sünde Adams. Aber nur die erste konnte er als bekannt voraussetzen. Eben diese versteht er ohne Zweifel auch 1 Tim. 2, 13. f.

b) Wahrscheinlich dachte er an eine solche, auf welche ausdrücklich eine Strafe gesetzt war.

c) Noch gewisser läßt sich dieß aus dem μη ἁμαρτησαντας ἐπι τῳ ὁμοιωματι ... V. 14. schließen; denn dieß hätte keinen Sinn, wenn Paulus nur überhaupt Sünden Adams, oder irgend eine solche gemeynt hätte, die nicht Uebertretung eines ausdrücklichen göttlichen Gebots war.

Uebrigens folgt hieraus nicht das, daß andere Sünden

Adams zu dem Erfolg, von welchem die Rede ist, nichts beygetragen haben. Die erste Sünde konnte schon deßwegen allein von Paulus verstanden werden, weil sie das erste Glied in der Reihe von Ursachen war, von welchen die Verdorbenheit der Menschen herrührt.

Noch weniger kann man daraus schließen, daß Paulus die erste Sünde Adams für die einzige Ursache, oder auch nur für die einzige veranlassende Ursache (oder wenigstens für eine nothwendig bestimmende Ursache) der Verdorbenheit der Menschen halte. (Man vgl. V. 16. und alle die Stellen, in welchen er von eigener Verschuldung der Menschen spricht.)

Endlich läßt es sich auch keineswegs daraus folgern, daß keine sittliche Verdorbenheit unter den Menschen entstanden wäre, wenn Adam nicht gesündigt, oder jene bestimmte Sünde nicht begangen hätte. Paulus spricht nur von dem, was in dem wirklichen Zusammenhange der Dinge geschehen ist, nicht von dem, was in einem andern möglichen Zusammenhange, was in einem Falle, der in dem wirklichen System nicht eintrat, geschehen seyn würde.

V. 16. Weitere Entwicklung von V. 15. s. oben. Es verhält sich nicht so, als ob die Wohlthat, die wir Christo zu danken haben, nur die Folgen jener einzigen Sünde Adams aufhöbe, oder blos auf die Folgen der Sünde eines Einzigen (oder einer einzigen Sünde) sich bezöge; sie befreyt vielmehr die Menschen auch von den Folgen der vielen einzelnen Sünden, die sie begehen.

ἁμαρτησαντος, nach einigen Autoritäten sollte es ἁμαρτηματος heissen, was auch dem Zusammenhang mit den folgenden Worten, ἐξ ἑνος, das dem ἐκ πολλων παραπτωματων entspricht, günstiger zu seyn scheint. Aber ἁμαρτησαντος hat so viele Autoritäten für sich, daß Griesbach dieser Lesart den Vorzug gab. Auch ist ἁμαρτησαντος die schwerere Lesart, und die Entstehung von ἁμαρτηματος ist sehr natürlich. S. Magazin für christl. Dogmatik und Moral, St. 13. S. 87. Note 38. Was die Hauptsache betrifft, so macht dieß keinen bedeutenden Unterschied.

δι' ἑνος, δια kann heissen: veranlaßt durch — aus Veranlassung; vgl. *Storrii* Obss. p. 24. s. und δια, Röm. 7, 5. δια νομυ, vgl. mit V. 8—13.; oder wie Storr (Opusc. Vol. I. p. 145.) es nimmt: bey (non obstante, vgl. 1 Tim. 2, 15. und das hebr. ב, 5 Mos. 1, 32. Ps. 78, 32.). Er übersetzt so: „neque res ita habet, tanquam si uno tantum peccato *non obstante* (bey einer einigen Sünde) donum obtingat. Etenim damnatio propter unum peccatum condemnatio est, s. condemnat; condonatio autem post multa delicta absolutio est, s. absolvit." Doch möchte die Erklärung vorzuziehen seyn: „es ist nicht, als ob das Gnadengeschenk nur durch Einen Sünder, oder Eine Sünde veranlaßt wäre." Denn die Verurtheilung ist wegen eines Einzigen (oder einer einzigen) Sünde Verurtheilung (wo ἐξ nicht blos eine veranlassende Ursache bedeutet); das Gnadengeschenk aber ist ἐκ πολλων παραπτωματων, respectu multorum delictorum, oder aus Veranlassung vieler Sünden, die von einzelnen Menschen begangen werden, und keine nothwendige Folge von der Sünde Adams sind, eine Rechtfertigung, Begnadigung. Das χαρισμα befreyt die, welche vieler Sünden schuldig sind, von dem κατακριμα, und macht sie einer großen Seligkeit theilhaftig (V. 17.). *Storrii* Opusc. Vol. I. p. 252. Das χαρισμα ist dem Effekt nach größer; denn durch die Begnadigung werden wir nicht blos von dem Uebel, dessen erster Grund in der Sünde Adams liegt, sondern auch von den Folgen selbstverschuldeter Sünden befreyt. Es ließe sich einwenden, ἐκ könne nicht bey ἐξ ἑνος, wegen, und bey ἐκ πολλων π. von heissen. Aber es ist gar nicht ungewöhnlich, daß ein Wort in Einer Periode in verschiedenem Sinne genommen wird; vgl. *Bauer*, philol. Thucyd. Paulina, p. 190. [*Thucydides*, L. III. c. 13. (ed. Bipont. Vol. II. p. 188.) braucht die Präposition ἀπο zweymal, aber in verschiedenem Sinn.]

κατακριμα, entweder: Strafurtheil im eigentlichen Sinn (in Beziehung auf Adam; seine Nachkommen traf es auch; aber nur in dem Sinn, in welchem Kinder ohne ihre Schuld an der von den Eltern verschuldeten Strafe Theil nehmen);

oder, im weiteren Sinne: ein Uebel, ein Nachtheil, den man nach Gottes Rathschluß zu leiden hat, oder dieser Rathschluß selbst, nach welchem ein solcher Erfolg entsteht (vgl. κατακριμα, 1 Petr. 4, 17.); κατακριμα setzt also nicht nothwendig eigene Verschuldung voraus, so wie das Gegentheil δικαιωμα nicht eigene δικαιοσυνην voraussetzt. Um einer einzigen Sünde willen (oder: um der Sünde eines Einzigen willen) wurden Alle dazu verurtheilt, den θανατος (V. 15. 17.) zu leiden. Durch das κατακριμα oder den θανατος muß also wohl hier ein solcher Nachtheil verstanden werden, welcher, und in wie fern er von Adams Sünde, nicht von den eigenen Sünden jedes Einzelnen herrührt, also wahrscheinlich der Tod allein.

εις κατακριμα, εις δικαιωμα steht für den Nominativ. Vgl. Hebr. 1, 5. 6, 8. *Storrii* Obss. p. 288.

V. 17. (s. oben). Das χαρισμα bewürkte nicht blos Aufhebung der Strafen, sondern auch ein βασιλευειν ἐν τῃ ζωῃ. Wenn Gott es geschehen ließ, daß die Sünde eines einzigen Menschen nachtheilige Folgen für das Menschengeschlecht nach sich zog; wie vielmehr werden von dem gütigen Gott die Begnadigten, die eine so große Gnade durch Jesum erlangt haben, eine sehr große Seligkeit, und also auch Befreyung von Strafen vieler Sünden (ἐκ πολλων παραπτωματων, V. 16.) zu hoffen haben?

ἐβασιλευσε, wenn der Tod herrscht, oder: geherrscht hat, oder: herrschend geworden ist.

δια τȣ ἑνος, durch jenen Einigen Menschen also.

περισσεια της χαριτος και της δωρεας, ein ausnehmend großes (vgl. περισσ. 2 Cor. 8, 2.), gnädiges, von der freyen Güte Gottes herkommendes Geschenk, nämlich die δικαιοσυνη, oder δικαιωσις; δικαιοσυνη, genitivus appositionis.

ἐν ζωῃ βασιλευσȣσι, sie werden bey'm Leben herrschen, so leben, daß sie herrschen, d. h. nicht nur leben, sondern dabey auch (βασιλ. 1 Cor. 4, 8. 2 Tim. 2, 12. Offenb. Joh. 20, 4. 22, 5.) eine vorzügliche Würde und Seligkeit genießen, und ausgebreitet thätig und würksam seyn. *Morus:* eo, quod vivent (reviviscent), imperium exercebunt in mortem, quae nunc in ipsos imperium exercet.

δια τυ ἑνος, dieß haben wir zu danken dem Einigen Menschen, Jesus Christus.

V. 18. **Demnach, wie durch Eines (Sünde oder) Verurtheilung ein verurtheilender Ausspruch über alle Menschen ergangen ist, so ist durch Eines Gerechtsprechung über alle Menschen eine beseligende Gerechtsprechung ergangen.**

Oder: Wie nun also Eines Verurtheilung die Verurtheilung aller Menschen zur Folge hatte, so soll Eines Gerechtsprechung eine beseligende Gerechtsprechung aller Menschen zur Folge haben.

Paulus kommt hier, nach der Parenthese V. 13—17., wieder auf V. 12. zurück, und wiederholt V. 12. kurz mit andern Ausdrücken.

παραπτωμα, die Sünde eines Einzigen; Verurtheilung eines Einzigen wegen Ungehorsam.

εἰς κατακριμα nämlich *ἐγενετο*, steht entweder für den Nominativ, indem das hebr. ל oft auch vor dem Nominativ des Subjekts pleonastisch gesetzt wird; *Storrii* Obss. p. 289. oder muß aus V. 16. *κριμα* subintelligirt werden; in diesem Fall kann *εἰς παντας ἀνθρωπυς* übersetzt werden: quod attinet ad etc. vgl. *εἰς*, Gal. 4, 11. Eph. 3, 16.

δικαιωματος, *δικαιωμα* könnte Gehorsam heissen, wie *ὑπακοη*, V. 19. so wie *παραπτωμα*, Ungehorsam, wie *παρακοη*; aber dann wäre der Sinn des V. 19. kaum unterschieden von dem Sinn des V. 18. Es scheinen also *παραπτωμα* und *δικαιωμα* unterschieden zu seyn von *παρακοη* und *ὑπακοη*, und vielmehr die Folge von *παρακοη* und *ὑπακοη* zu bedeuten. Es ist also *δικαιωμα* eher Gerechtsprechung. Gott hat durch die Auferweckung Jesu, und durch das, was auf seine Himmelfahrt folgte, durch die Beweise seiner Herrlichkeit, Jesum für vollkommen gerecht erklärt; und daher sind alle Menschen für *δικαιοι* erklärt worden; Gott hat erklärt, daß um des Todes Jesu willen alle Menschen als Freunde Gottes behandelt werden. Vgl. *Storrii* Diss. de sensu vocis *δικαιος*, §. 22. Opusc. Vol. I. p. 241. „Quum ipsi *δικαιοσυνη*, seu *ὑπακοη*

(Christi), quam gloria Christi publice declaravit, summum illud δικαιοσυνης ἐκ Θεȣ beneficium debeamus (Rom. 5, 19.); δικαιοσυνης (probitatis) Christi publica declaratio, quam δικαιωμα Paulus vocat, nostra simul δικαιωσις (v. 18.), seu publica declaratio erat, nos δικαιȣς καταςαθηναι (v. 19.), insontes et probos numerari."

εἰς παντας ἀνθρωπȣς, Allen wird die δικαιωσις möglich gemacht; oder: sie ist für Alle bestimmt. Es versteht sich übrigens von selbst, daß die Begnadigung um Jesu willen nur durch die eigene Freyheit der Menschen bedingt ist. Gott will, daß Alle um Jesu willen selig werden; aber nur die, welche πιςιν haben, kommen zu diesem Zweck. Ein lebendiger Glaube an den Tod Jesu, ein Glaube, der mit gänzlicher Sinnesänderung unzertrennlich verbunden ist, ist die nothwendige Bedingung, vgl. Röm. 2, 8. ff. 2 Theff. 1, 8. ff. Man ist also berechtigt, diese Bedingung hinzuzudenken. Daß aber alle Menschen diese Bedingung erfüllen werden, kann aus dieser Stelle nicht geschlossen werden.

δικαιωσις ζωης, eine Gerechtsprechung, welche ζωην bringt, positive Seligkeit verspricht, vgl. Röm. 8, 2. Joh. 6, 35. vgl. V. 33. Sir. 45, 5. Bey εἰς δικαιωσιν ζωης kann man γενησεται subintelligiren, so wie V. 19. das futurum καταςαθησονται steht. Wenn man aber auch das Präsens (ἐςι) subintelligirt, so kann es doch in dem Sinn: es soll ꝛc. genommen werden.

V. 19. **Denn wie durch den Ungehorsam des Einen Menschen die Vielen Sünder geworden sind (solche geworden sind, die als Sünder behandelt werden), so sollen (oder: so werden) durch den Gehorsam des Einen die Vielen gerecht (begnadigt) werden.**

Oder: Wie wegen des Ungehorsams des Einen die Vielen als Sünder behandelt werden; so sollen wegen des Gehorsams des Einen die Vielen als Gerechte behandelt werden. Oder: wie der Ungehorsam des Einen die Folge hatte, daß Viele als Sünder behandelt werden, so hat auch der Gehorsam des Einen die Folge, daß die Vielen als Gerechte behandelt werden.

Es muß auch hier die nämliche Bedingung, wie in V. 18., hinzugedacht werden.

Paulus führt hier nun die Ursache der Verurtheilung und der Gerechtsprechung, den Ungehorsam und Gehorsam an.

ἁμαρτωλοι, miseri, per metonym. antec. pro conseq. Vielleicht liegen auch beyde Begriffe: vitiosi und daher miseri darin, wie in *δικαιοι* die beyden entgegengesetzten: Gott wohlgefällig, und daher glücklich.

κατεςαθησαν, redditi, effecti sunt (2 Petr. 1, 8.); es correspondirt dem *εἰς κατακριμα*, V. 18. und ist entgegengesetzt dem *δικαιοι καταςαθησονται* (vgl. *δικαιωσιν*, V. 18.). Daher: Es ist dadurch bewürkt worden, daß sie für Sünder gehalten, als Sünder behandelt werden, 1 Kön. 1, 21. Vgl. *Storrii* Opusc. Vol. I. p. 148. not. 6.

δικαιοι, *δικαιος*, wer als rechtschaffen behandelt wird; vgl. *δικαιος*, Gal. 3, 11. *δικαιοσυνη* (abstractum pro concreto), 2 Cor. 5, 21.

καταςαθησονται, reddi possunt, sie können begnadigte und Gott wohlgefällige Menschen werden; sie können von der nachtheiligen Folge befreyt, und der Seligkeit theilhaftig werden; oder: sie sollen nach Gottes Absicht befreyt, begnadigt werden, und daher können sie es auch. Der Gehorsam des Einzigen soll die Folge haben, daß rc. Oder man muß bey *καταςαθησονται* eine Bedingung hinzudenken. (s. oben bey *εἰς παντας ἀνθρωπυς*, V. 18.)

οἱ πολλοι, so viel als: *παντες*; es muß aber auch, wie V. 18., die nothwendige Bedingung hinzugedacht werden.

V. 20. **Das (mosaische) Gesetz kam aber mit dem Erfolg hinzu, daß die Größe der Sünde sich um so mehr zeigte; wo aber die Sünde sich in ihrer Größe gezeigt hatte, da zeigte sich die Gnade noch größer;** V. 21. **so daß, wie die Sünde geherrscht hat durch den Tod, so auch die Gnade herrscht durch eine Begnadigung, deren Folge ewiges seliges Leben ist, durch Jesum Christum, unsern Herrn.**

V. 20. *νομος* muß das mosaische Gesetz bedeuten, denn

von dem Gesetz, von welchem Paulus 2, 14. spricht, kann hier nicht die Rede seyn; von diesem kann man nicht sagen, es sey hinzugekommen, es habe erst angefangen, da zu seyn.

παρεισηλθεν, intravit, adesse coepit; es heißt nicht blos: clam intrare, oder: juxta (neben einem Andern) intrare. Vgl. *Welsten.* ad h. l. und *Ernesti* glossar. Polyb.

πλεονασῃ, nicht: der Zweck des νομος sey gewesen, die Verdorbenheit zu vermehren. Einige: Mit dem Erfolg, daß die Sünden vermehrt wurden. Besser: daß die Verschuldung, die Größe der Sünde um so sichtbarer wurde. (Vgl. ἐπερισσευσεν, 3, 7. γινεσθω, 3, 4. *Storrii* Obss. p. 14.)

Man hätte nun fragen können: Wozu hat denn aber nun das mosaische Gesetz genützt? War es nicht ganz vergeblich? Darauf antwortet Paulus, der Zweck desselben sey gewesen, die Verdorbenheit der Menschen deutlicher zu zeigen.

Die Größe des Verderbens der Menschen wurde durch das mosaische Gesetz mehr in's Licht gesetzt; und zwar

1) vorzüglich durch den moralischen Theil desselben.

a) In so fern es ein Hülfsmittel der Erkenntniß von dem, was Sünde ist, also auch der eigenen Sündhaftigkeit war. Auch solche Sünden, die unter den Heiden gar nicht oder wenig geachtet wurden, wurden durch das mosaische Gesetz unter göttlicher Autorität für Sünden erklärt.

b) In so fern der Hang zum Bösen, die Abneigung gegen das, was Pflicht ist, sich der Kenntniß von der Pflicht ungeachtet, welche die Juden durch das mosaische Gesetz erhielten, und selbst aus Veranlassung der darin enthaltenen Verbote, so würksam unter den Juden zeigte, und eben dadurch die Abneigung der Menschen überhaupt gegen das moralische Gesetz, der Hang zum Verbotenen, recht sichtbar gemacht wurde. Aber auch

2) durch den cärimoniellen Theil des mosaischen Gesetzes. Denn die so oft wiederholten Versöhnopfer ꝛc. waren eben dazu eingerichtet, einzelne Personen und das ganze Volk recht oft und lebhaft an ihre Sündhaftigkeit, moralische Unreinigkeit ꝛc. (vgl. Hebr. 10, 2. 3. ꝛc.) zu erinnern.

Hieraus zeigte es sich auch, wie falsch die Meynung mehrerer Juden sey, daß man durch das mosaische Gesetz ein heiliger Mensch werden könne. Das mosaische Gesetz war vielmehr ein Beweis mehr, daß durch das Gesetz allein dem Menschen nicht geholfen werden könne.

Vgl. Storr's Br. an die Hebr. S. 466. ff.

ὁ δε ἐπλεονασεν ... quanto major vis peccati intelligitur, tanto illustrius apparet, tanto major agnoscitur vis gratiae Divinae, quae non liberat tantum a consequentibus peccati, sed magnificam etiam aeternamque beatitatem (ζωην αἰωνιον, V. 21.) largitur. Oder: je größer aber die Würksamkeit der Sünde, die Verdorbenheit, war, desto herrlicher hat sich auch die Gnade erwiesen, durch welche die Folgen der Verdorbenheit gehoben wurden. So stimmt V. 20. mit V. 21. gut zusammen. Bey dieser Uebersetzung aber muß man das vorhergehende ἱνα πλεοναση ... so nehmen: das Gesetz hatte den Erfolg, daß die Sünde (Verdorbenheit) eine um so größere Würksamkeit äußerte, vgl. Röm. 7, 8. ff.

ὁ, cum, postquam, da aber.

V. 21. Wenn man V. 21. mit V. 20. verbindet, so muß V. 21. auf diejenige bezogen werden, welche δικαιουνται, welche την περισσειαν ... δικαιοσυνης λαμβανουσι (V. 17.), vergl. 8, 2.; so daß bey solchen Menschen (oder unter den Menschen überhaupt, bey dem Menschengeschlechte, d. h. bey denjenigen Individuen, welche der δικαιωσις empfänglich sind) nun die göttliche Gnade sich würksam zeigt, wie vorher die Sünde (Verdorbenheit) ihre Macht (Würksamkeit) äußerte.

θανατῳ; hier kann θανατος die unseligen Folgen der Sünde überhaupt und namentlich der eigenen Sünden der Menschen bedeuten. Denn die ἁμαρτια, von welcher in diesem Vers die Rede ist, ist wohl nicht Verdorbenheit, die und in wie fern sie blos Folge der Sünde Adams ist. Zu dieser Einschränkung liegt kein hinlänglicher Grund in diesem Zusammenhang.

δια δικαιοσυνης, nämlich της ὁσης εἰς ζωην (oder ζωη),

d. h. quae affert (oder tendit ad) vitam, eamque beatam et aeternam, quam debemus Jesu Christo, 3, 24. f. Joh. 17, 3.

Vorausgesetzt, daß V. 21. mit V. 20. verbunden werden muß (was freylich am natürlichsten zu seyn scheint), so scheint der Sinn von V. 20. 21. der zu seyn: das mosaische Gesetz hatte den Erfolg, daß die Größe der Verdorbenheit um so sichtbarer wurde, oder daß die Größe der Verdorbenheit sich um so mehr äußerte, in so fern sie so viele Uebertretungen ausdrücklicher, unter göttlicher Autorität gegebener, Gebote veranlaßte, — in wie fern wegen der Verdorbenheit die Kenntniß des Gesetzes selbst Anlaß zum Sündigen gab (vgl. 7, 8—13.). Nachdem aber die Sünde (Verdorbenheit) sich in ihrer Größe gezeigt hat, so zeigt sich nun auch (oder hat sich nun auch gezeigt) die göttliche Gnade noch bey weitem größer (ausnehmend groß). So wie also (oder: nämlich, ἱνα igitur; oder: ita, ut) die Sünde ihre Macht durch den θανατος, Elend, Unglück unter den Menschen bewiesen hat, so äußert die göttliche Gnade ihre Würksamkeit unter den Menschen (unter Juden und Heiden) durch eine solche Gerechtsprechung, die nicht blos Freyheit von den traurigen Folgen der Sünde, sondern auch eine ewig dauernde und ausnehmend große, herrliche, positive Seligkeit, ζωην αἰωνιον, zur Folge hat, und die wir Jesu Christo verdanken.

Sechstes Kapitel.

Paulus hatte bisher von der Begnadigung gesprochen, in so fern sie eine freye Wohlthat Gottes sey, die sich auf den Tod Christi gründe, um dessen willen Alle von den Strafen der Sünde frey werden sollten. Nun begegnet er dem Mißbrauch dieser Lehre von der Begnadigung, oder dem Einwurf: wenn die göttliche Gnade sich um so größer und herrlicher zeige, je mehr sich die Größe und Würksamkeit der Sünde zeige, so dürfe man auch um so mehr sündigen, weil man eben dadurch Anlaß zu einer um so herrlicheren Offenbarung der göttlichen Güte gebe (vergl. 3, 5. 7. 8.). Was

aber nun Paulus V. 2—11. dagegen sagt, kann auf zweyerley Art verstanden werden.

1) Nach einer Erklärung erinnert er seine Leser daran, daß sie bey der Taufe, bey welcher ihnen Theilnehmung an den durch Christum erworbenen Wohlthaten zugesichert wurde, sich zur sorgfältigen Vermeidung der Sünde verpflichtet, sich von der Sünde losgesagt haben; er erinnert sie daran, daß Theilnehmung an jenen Wohlthaten an die Bedingung des Abscheues gegen die Sünde gebunden sey, daß Versicherung von jener Theilnehmung mit dem festen Vorsatz, sich vor jeder Sünde sorgfältig zu hüten, und ein Gott wohlgefälliges Leben zu führen, untrennbar zusammenhänge. Die Gründe, die von dem innern Zusammenhang des Glaubens an die Begnadigung mit der Besserung hergenommen werden können, und die Paulus zum Theil in der Folge, zum Theil in andern Stellen vorbringt, wären hier V. 3. ff. nicht angeführt, aber vorausgesetzt (vgl. Grotius, Morus, Niemeyer's Programm ad Rom. 6, 3—11.). Diese Erklärung ist aber um der im Folgenden angeführten Gründe willen unwahrscheinlich. Der Hauptzweck des Apostels ist vielmehr

2) nach einer zweyten Erklärung der, zu zeigen, daß der Glaube an den Versöhnungstod Jesu seiner Natur nach unvereinbar sey mit einer solchen Gesinnung, bey welcher man in Sünden leben, oder in der Sünde beharren will. (Vgl. Storr's Brief an die Hebr. S. 515. ff., dessen Opusc. Vol. II. p. 78. ss. ad ep. ad Col. 2, 11. not. 78. 80. Cramer, Brief an die Römer, S. 85. ff. Lang, über die Unzulänglichkeit der Vernunftreligion zur völligen Beruhigung des Menschen. 1797. S. 138. ff.)

V. 1. **Was sollen wir daraus schließen? Dürfen wir in der Sünde beharren, daß die Gnade sich um so größer zeige?**

ἐπιμενωμεν, pergamus peccare.

πλεοναση, tanto magis elucescat, tanto insigniore modo se exserat.

Es wurde wohl von einigen Juden der Einwurf gemacht,

die Lehre von der Begnadigung begünstige die Freyheit zu sündigen. Auf diesen Einwurf antwortet nun Paulus.

V. 2. **Keineswegs! Wir, die wir gestorben sind um der Sünde willen, wie sollten wir noch in derselben leben wollen?**

Es kommt hier vor allem darauf an, wie man das ἀποθανειν τῃ ἁμαρτιᾳ erklärt. Dieser Ausdruck muß denselben Hauptgedanken enthalten, wie die Ausdrücke συνεταφημεν, V. 4. συμφυτοι ... τȣ θανατȣ αὐτȣ, V. 5. ἀπεθανομεν συν Χριςῳ, V. 8. wenn anders ein Zusammenhang zwischen diesen Versen Statt finden solle. Nach den schon oben angeführten Erklärungen kann man nun ἀπεθανομεν τῃ ἁμαρτιᾳ

1) so übersetzen: wir sollen oder müssen der Sünde absterben; oder: wir sind der Sünde abgestorben, wir haben ihr entsagt, nämlich bey der Taufe (vgl. ἐθανατωθητε τῳ νομῳ, Röm. 7, 4.). Es ist dem ζησομεν ἐν ἁμαρτιᾳ, V. 2. und dem ἐπιμενωμεν, V. 1. entgegengesetzt. Es scheint also das Einfachste zu seyn, beydes so zu verstehen, daß es einander direkt entgegengesetzt ist: es ziemt sich nicht, ferner zu sündigen, da wir uns von der Sünde ganz losgesagt, und den Vorsatz, nicht mehr zu sündigen, gefaßt haben. Nach dieser Erklärung wäre also blos eine innere sittliche Veränderung hier verstanden. Doch diese Erklärung ist

a) dem Zusammenhang mit V. 8. 11., vergl. V. 10. τῃ ἁμαρτιᾳ ἀπεθανεν, nicht günstig. Zwar könnte man die Gedankenreihe des Apostels so angeben: Ihr habt euch doch Alle bey der Taufe, in der euch Theilnahme an der Begnadigung zugesichert wurde, verpflichtet, der Sünde zu entsagen. An diese Verpflichtung, als an die Bedingung, ist die Theilnahme an der Wohlthat des Todes Jesu geknüpft; wie solltet ihr also noch in der Sünde leben? Aber diese Erklärung ist

b) auch dem Zwecke des Apostels nicht angemessen, nämlich den Einwurf zu beantworten, daß die von ihm vorgetragene Lehre von der Begnadigung keineswegs die Freyheit zu sündigen begünstige. Der Gegner hätte immer noch sagen können: auch wenn wir der Sünde abgesagt haben, so folgt

nicht daraus, daß die Lehre von der Begnadigung, die du vorträgst, übereinstimmend sey mit dem Gebot, sich vor der Sünde zu hüten.

2) Aber vollkommen befriedigend wird dieser Einwurf beantwortet, wenn Paulus aus der Lehre von der Begnadigung selbst darauf antwortet, und den Gedanken ausführt: ein lebendiger Glaube an die Lehre von der Begnadigung stehe in einem nothwendigen innern Zusammenhang mit der Ablegung alles Bösen, und einem ernsten Streben nach Heiligkeit. Daher ist auch in Hinsicht auf die eben angegebenen Gründe sowohl, als auch in Hinsicht auf andere Stellen (z. B. Col. 2, 12. f. Eph. 2, 5. Gal. 3, 19. vgl. Röm. 7, 6. vgl. V. 4. vgl. Storr's Br. an die Hebr. S. 521. f.), diese Erklärung von ἀπεθανομεν τῃ ἁμαρτιᾳ die wahrscheinlichste: perinde est (Röm. 2, 25. γεγονεν) tanquam si peccati causa (cum Christo, cf. v. 8.) mortui fuissemus. (*Storrii* Opusc. Vol. II. p. 154. not. 78.) Wir werden von Gott so angesehen (oder behandelt), und wir selbst sehen uns so an, als ob wir um der Sünde willen mit Christo gestorben wären. In den bestimmteren Ausdrücken: συνεταφημεν τῳ Χριστῳ, V. 4. ἀπεθανομεν συν Χριστῳ liegt wohl auch der Gedanke: durch den Tod Jesu oder durch die gläubige Betrachtung dieses Todes, als einer Strafe unserer Sünden, ist eine solche Veränderung bey uns bewürkt worden, als ob wir den Tod, den Jesus an unserer Statt gelitten, selbst als Strafe unserer Sünden erduldet hätten. (Oder: es ist eine Folge des Todes Jesu, daß bey uns eine solche Veränderung vorgegangen ist, als ob wir ꝛc.) Darin liegt:

1) es ist so, als ob wir den Tod, den Christus um unserer Sünden willen erduldete, selbst erstanden hätten in Hinsicht auf unsere Freysprechung von den Strafen der Sünde. (Oder: weil Christus an unserer Stelle gestorben ist, so werden wir von Gott so angesehen oder behandelt, und sehen uns selbst so an, als wenn wir den Tod um unserer Sünden willen selbst erduldet hätten.) In dem Leztern liegt jedoch auch schon das folgende:

2) Aber es ist auch so, in so fern wir in eine solche Gemüthsstimmung gesetzt worden sind, als ob wir den Tod, den Christus um unserer Sünden willen erduldet hat, selbst als Strafe erduldet hätten, in so fern, als wir die Strafwürdigkeit und Verabscheuungswürdigkeit unserer Sünden, eben weil wir an den Tod Christi glauben, und uns als mit ihm gestorben betrachten, so lebhaft und auf eine so schmerzhafte Art fühlten und fühlen, als ob wir die Leiden und den Tod, den Jesus um unserer Sünden willen erduldet hat, selbst erduldet hätten.

Es kann aber durch jenen Ausdruck ἀποθανειν τῃ ἁμαρτιᾳ und durch den bestimmteren: συν Χριςῳ ἀποθνησκειν, je nachdem der Zusammenhang es fordert, entweder beydes, 1) und 2), oder auch nur Eines von beyden (1. oder 2.) bezeichnet werden. Man mag in Hinsicht auf diese Stelle das eine oder das andere annehmen, so argumentirt Paulus eben aus der Lehre, gegen welche die Einwendung gerichtet ist: er argumentirt aus dem nothwendigen innern Zusammenhang des Glaubens an den Tod Jesu mit der Verabscheuung der Sünden. Aber wahrscheinlich nimmt der Apostel auf beydes zugleich, auf das Leztere V. 5. ff., auf das Erstere, wenigstens vorzüglich, V. 8. Rücksicht. In V. 3. beweist er aus der christlichen Taufe, daß die römischen und andere Christen τῃ ἁμαρτιᾳ ἀπεθανον, oder συν Χριςῳ ἀπεθανον; V. 4. zieht er den Schluß daraus: also sollen wir nicht ἐν τῃ ἁμαρτιᾳ ζῃν, und V. 5. ff. erläutert er diesen Schluß.

Es läßt sich zwar aus dem oben (bey der 1sten Erklärung) Gesagten, und dem nachher Anzuführenden schließen, daß durch das ἀποθνησκειν und die ähnlichen Ausdrücke eine innere moralische Veränderung, von welcher das ἐν καινοτητι ζωης περιπατειν eine Folge ist, bezeichnet werde; aber es folgt doch nicht, daß durch das ἀποθνησκειν etc. hier blos eine innere moralische Veränderung ausgedrückt werde.

Das εἰς τον θανατον αὐτου ἐβαπτισθημεν (V. 3.) kann

zugleich auch den Zusammenhang des ἀποθνησκειν τῃ ἁμαρτιᾳ mit dem Fürwahrhalten des Todes Jesu, als der Ursache unserer Begnadigung, ausdrücken. Es kann heissen: den Tod Christi, in so fern er ein Tod um unserer Sünden willen ist (Röm. 4, 24. 1 Cor. 15, 3.), gleichsam selbst erdulden, an seinem Tod, in dieser Beziehung betrachtet, Theil nehmen; d. h. die Strafwürdigkeit und Verabscheuungswürdigkeit unserer Sünden so lebhaft, auf eine so schmerzhafte Art fühlen (und einen so festen Vorsatz fassen, nicht mehr zu sündigen, die Sünde nicht mehr bey uns herrschen zu lassen), als ob wir die Leiden und den Tod, den Christus um unserer Sünden willen erduldete, selbst erduldet hätten; oder so an den Tod Jesu glauben (Röm. 3, 25.), daß wir eben deßwegen uns von der Sünde lossagen. (Ein ἀποθνησκειν τῃ ἁμαρτιᾳ in Beziehung auf den Tod, auf welchen sich die Hoffnung unserer Begnadigung gründet.) Bey dieser Erklärung (s. oben die 2te) ist die Antwort des Apostels auf den Einwurf V. 1. viel passender, und die Argumentation einleuchtender, als bey der ersteren. Denn nach dieser Erklärung argumentirt Paulus aus eben der Lehre, aus welcher jener Einwurf hergeleitet wurde, und aus dem nothwendigen Zusammenhang des Glaubens an den Tod Jesu mit der Verabscheuung der Sünde (s. oben). Dagegen ist ὁμοιωματι ... V. 5. nicht; denn Paulus konnte die Veränderung, welche er versteht, auch als eine solche beschreiben, die dem Tod, den Jesus um unserer Sünden willen erduldete, ähnlich sey. Das ἀπεθανομεν kann eben so, wie das ὁμοιωματι τȣ θανατȣ αὐτȣ V. 5., genommen werden, nur daß der Begriff von Χριςȣ nicht darin liegt. Wir sind gleichsam um der Sünde willen gestorben, d. h. es ist eine solche Veränderung bey uns vorgegangen (eben durch das Fürwahrhalten der Lehre vom Tode Jesu, als der Ursache unserer Begnadigung, bey uns bewürkt worden), als ob wir um unserer Sünden willen den Tod als Strafe unserer Sünden erduldet hätten.

Die Veränderung, welche Paulus hier beschreibt, ist also 1) eine innere sittliche Veränderung; eine solche muß

unter den verschiedenen Ausdrücken ἀποθνησκειν, θανατος, συνεταφημεν verstanden seyn; dieß fordert schon die Analogie mit: Auferstehen mit Christo, V. 5. Was ferner V. 5. sagt: „Wenn wir Christo ähnlich geworden sind in Absicht auf seinen Tod, so werden wir auch mit ihm auferstehen," kann nicht heissen: wir werden behandelt, als wären wir mit Christo auferstanden; denn die Auferstehung Christi kann uns nicht zugerechnet werden. Auch τῳ ὁμοιωματι τȣ θανατȣ αὐτȣ stimmt mit der Voraussetzung, daß von einer Zurechnung, nicht von einer innern Veränderung die Rede sey, nicht gut zusammen. Auch muß in V. 6. eine innere Veränderung verstanden werden.

2) Diese Veränderung ist eine solche, mit welcher das μη ζην ἐν τῃ ἁμαρτιᾳ V. 2., μη ἐπιμενειν τῃ ἁμαρτιᾳ zusammenhängt. Diese Ausdrücke lassen sich aber am besten von einer innern Veränderung verstehen.

3) Es muß eine solche innere Veränderung seyn, die dem Tod Jesu, in wie fern er ein Tod um unserer Sünden willen war (V. 10.), ähnlich ist (V. 5. 3.).

Alle diese Merkmale vereinigen sich in dem Begriff: die Verabscheuungswürdigkeit und Strafwürdigkeit unserer Sünden so schmerzhaft und lebhaft fühlen, als ob wir selbst den Tod, den Jesus um unserer Sünden willen starb, erduldet hätten. Damit hängt untrennbar zusammen der (gleichfalls schmerzhafte) Vorsatz, sich vor jeder Sünde zu hüten.

Diese Veränderung ist dem Tod Jesu ähnlich,

1) in wie fern dieser Tod ein sehr schmerzhafter Tod war; schmerzhaft ist das Gefühl der Sünden, so wie der Vorsatz, auch seine Lieblingssünden auf's gewissenhafteste zu vermeiden.

2) in wie fern es ein Tod um unserer Sünden willen war (V. 10. 4, 25. 5, 6.). Jene Veränderung wird a) durch unsere Sünden veranlaßt, b) sie ist dem Tode, den Jesus um unserer Sünden willen starb, in so fern ähnlich, als sie darauf abzweckt (die Folge haben soll), daß die Herrschaft der Sünde bey uns aufgehoben werde. Bey wem jene Ver-

änderung vorgeht, der verabscheut die Sünde so, als ob er selbst den Tod, den Jesus erduldet, als Strafe seiner Sünden erduldet hätte. Wer den Tod, den Jesus für die Sünden Aller litt, als Strafe seiner Sünden leiden müßte, der würde die Sünde lebhaft verabscheuen. Diese sittliche Veränderung ist aber Folge des Glaubens an den Tod Jesu, oder sie ist in dem Glauben, daß Jesus für uns, an unserer Statt gestorben sey (Röm. 3, 25.), begriffen; denn dieser Glaube läßt sich nicht ohne ein schmerzliches Gefühl der Verabscheuungswürdigkeit der Sünde denken. — Daher tritt durch diese Erklärung der nothwendige Zusammenhang des Glaubens an den Tod Jesu mit der sittlichen Besserung in's Licht.

Also heißt ἀπεθανομεν τῃ ἁμαρτιᾳ: es ist, als ob wir selbst um der Sünde willen den Tod als Strafe derselben erduldet hätten. Christus ist eigentlich, wir sind gleichsam um der Sünde willen gestorben (συμφυτοι etc. V. 5.). Indem wir glauben, daß Christus um unserer Sünden willen gestorben sey, so fühlen wir die Verabscheuungswürdigkeit der Sünde eben so sehr, als wenn wir selbst gestorben wären. Dieß wird nun im Folgenden erläutert.

V. 3. **Oder wisset ihr nicht, daß wir Alle, die auf Jesum Christum getauft wurden, auf seinen Tod getauft wurden? V. 4. Wir sind also mit ihm begraben worden durch die Taufe auf (seinen) Tod; und die Folge davon soll seyn, daß, wie er auferweckt wurde von den Todten durch die Herrlichkeit des Vaters, auch wir ein neues Leben führen.**

V. 3. Ihr seyd ja nach eurem eigenen Bekenntniß die, welche ἀπεθανον τῃ ἁμαρτιᾳ; wir haben Alle bey unserer Taufe feyerlich erklärt, daß wir Christum als unsern Erlöser anerkennen, der für uns, an unserer Stelle, den Tod erduldet hat. Wir haben damit erklärt, daß eine innere Veränderung bey uns vorgegangen sey, welche dem Tode Jesu ähnlich sey. Wir haben bey der Taufe erklärt, daß wir an den Tod Jesu glauben; das konnte aber nicht seyn, ohne daß

wir lebendig überzeugt waren von der Strafbarkeit unserer Sünden, und eine ernstliche Reue über sie fühlten. Glauben an den Tod Jesu muß mit der Reue über die Sünde nothwendig verbunden seyn, aber diese Reue ist nur dann eine ächte Reue, wenn wir den festen Entschluß fassen, uns vor aller Sünde sorgfältig zu hüten, und wenn wir unser ganzes Verhalten mit dem göttlichen Gesetze in Uebereinstimmung zu bringen suchen.

ἐβαπτισθημεν εἰς Χριϛον, wir sind Christo geweiht, zur Verehrung Christi geweiht worden; wir haben uns verpflichtet zur Verehrung Christi, 1 Cor. 1, 13. 10, 2. Man könnte auch vor εἰςuppliren ἱνα πιϛευωμεν. Die Taufe aber ist ein Bekenntniß Christi nicht nur als unseres Lehrers (1 Cor. 1, 13. 15.), sondern auch als unseres Erlösers, der für uns gestorben ist, und als des Herrn der Gemeinde. εἰς θανατον ἐβαπτισθημεν, wir haben uns verpflichtet zur Verehrung Christi als desjenigen, der um unserer Sünden willen gestorben ist.

Nach der ersten Erklärung (s. oben) hieße εἰς τον θανατον αὐτȣ ἐβαπτισθημεν: wir haben bey der Taufe erklärt, daß wir, wie Er (im uneigentlichen Sinne), sterben, d. h. die alte Sinnes- und Lebens-Art verlassen (vgl. Col. 3, 5. 9. Eph. 4, 22.), und der Sünde absagen wollen; αὐτȣ wäre der genitivus comparationis, vgl. Luc. 11, 29. 1, 17. Hebr. 11, 26. Oder zeigte die ganze Redensart eine dem Tod Christi ähnliche Veränderung an: daß wir eine dem Tod Christi ähnliche Veränderung erfahren wollten. (So heißt wahrscheinlich νεκρωσις τȣ Ἰησȣ, 2 Cor. 4, 10.: Leiden, die dem Tod Jesu ähnlich sind; vgl. Phil. 3, 10. Röm. 8, 36.) Der besondere Grund aber, warum diese Veränderung gerade mit dem Tod Christi verglichen wird, läge zum Theil darin, 1) daß Paulus das neue Leben der Christen nur mit der Auferstehung Christi, nicht irgend eines andern Menschen, vergleichen konnte; und 2) daß der Tod Christi, und nur dieser Tod auch den Zweck hatte, und die Folge haben sollte, die Herrschaft der Sünde aufzuheben, und in so fern der moralischen Veränderung der Christen, welche gleichfalls diese Folge haben

sollte, ähnlich ist (vergl. *Nitzsch*, progr. de consilio mortis Christi summo); 3) daß der Tod Christi sehr schmerzhaft war, und die mit der Besserung verbundene Reue und Selbstverläugnung gleichfalls sehr schmerzhaft ist.

Man könnte zum Beweis dieser Erklärung anführen, daß θανατος Χριςυ in Verbindung stehe mit dem Folgenden: ein neues Leben führen V. 4., und: auferstehen V. 5., dieses aber dem ζην ἐν τῃ ἁμαρτιᾳ, ἐπιμενειν ... V. 2. 1. entgegengesetzt sey, daß also auch Jenes auf den Sinn und das Leben bezogen werden müsse; auch daß der Zusammenhang von V. 5. mit V. 6. 11. vgl. V. 8. es nicht zugebe, unter der Gemeinschaft der Auferstehung etwas Anders zu verstehen, als ein neues sittliches Leben, eine bessere Lebensart.

Doch dem Zweck des Apostels ist es angemessener, nach der 2ten obigen Erklärung, den Sinn so zu nehmen: Wir haben uns bey der Taufe verpflichtet, Jesum als den zu verehren, der für unsere Sünden gestorben ist. Wir haben ein Bekenntniß unsers Glaubens an Christum abgelegt, als an den, der um unserer Sünden willen, an unserer Stelle, gestorben ist; aber wir haben uns auch unserer Theilnahme an den Folgen des Todes Jesu (εἰς θανατον αὐτυ) versichert. Durch die Taufe verpflichten sich erwachsene Christen feyerlich zur Verehrung Christi, als des Sohnes Gottes, als ihres Herrn und Erlösers. Die Taufe ist also auch ein Bekenntniß ihres Glaubens an den θανατος Χριςυ. Aber in dem Bekenntniß des Glaubens an seinen Tod, in dem Bekenntniß, daß sie Jesum als ihren Herrn verehren, und daher auch seine Gebote befolgen, und alle Sünden vermeiden wollen, lag auch das Bekenntniß, daß sie gleichsam, wie er, gestorben seyen, daß eine eben so schmerzhafte Veränderung in ihnen vorgegangen sey.

V. 4. συνεταφημεν, nach der ersten Erklärung: wir sind, wie er, begraben durch die Taufe, welche auf den Tod Bezug hat, d. h. jene Taufe, jenes Eintauchen war ein Bild des Begrabens; es ist dadurch erklärt worden, daß wir wahrhaft gestorben seyen, d. h. von der Sünde uns wahrhaft los-

gesagt haben (Col. 2, 12.). Etwas anders Morus: wir sind begraben, oder entfernt von allem, was wir bisher hatten; wir sind von unserem vorigen Leben, von allen Sünden so entfernt, als ob wir in der Erde begraben wären. *Chrysostomus* in Joh. 3.: Ἡμων καθαπερ ἐν τινι ταφῳ καταδυοντων τας κεφαλας, ὁ παλαιος ἀνθρωπος θαπτεται, και καταδυς κατακρυπτεται ὁλος καθαπαξ. Hiebey wird θανατος im moralischen Sinne genommen, daß es so viel ist, wie ἀπεθανομεν τῃ ἁμαρτιᾳ, V. 2. ἐις τον θανατον muß dabey mit βαπτισματος verbunden werden. Zu θανατον kann man auch αὐτου aus V. 3. hinzudenken.

ἱνα... daraus folgt, daß wir ein neues Leben führen müßen; oder: es ist erklärt worden, daß wir der Sünde abgesagt haben, nicht daß wir künftig wieder in Sünden leben, sondern eine andere Lebensart anfangen wollen. καινοτης, der aus dem Wasser aufsteigende Leib war ein Bild der Auferstehung.

Besser, nach der zweiten Erklärung: es ist durch unsere Taufe erklärt worden, daß wir mit Christo gestorben seyen, daß es eben so sey, als ob wir selbst gestorben wären (nach dem oben angegebenen Sinn). συνεταφημεν könnte auch so viel seyn, als συναπεθανομεν, der Sinn wäre derselbe.

δοξα, von Gott gebraucht, die unvergleichliche Vollkommenheit Gottes, oder, nach dem Zusammenhang, eine einzelne seiner Vollkommenheiten, hier die Macht Gottes, vgl. Eph. 1, 19. f. Col. 2, 12. Es correspondirt bey den LXX. dem hebr. עז, z. B. Ps. 68, 35. Auch Joh. 11, 40. bezeichnet es den Beweis der Macht Gottes. Einige: δια της δοξης... zur Ehre des Vaters, wegen ζῃ τῳ Θεῳ V. 10. Aber es ist hier kein hinlänglicher Grund, die gewöhnliche Bedeutung von δια zu verlassen.

V. 5. **Denn wenn wir mit ihm in Verbindung gekommen sind durch Aehnlichkeit in Absicht auf seinen Tod, so sollen wir auch mit ihm in Verbindung stehen durch Aehnlichkeit in Hinsicht auf seine Auferstehung.**

Nach der ersten Erklärung wird nun V. 5. ff. der Gedanke weiter ausgeführt, daß das ἀποθανειν τῃ ἁμαρτιᾳ, das Lossagen von der Sünde, mit dem περιπατειν ἐν καινοτητι ζωης, mit einer neuen, besseren Lebensart sehr genau, untrennbar zusammenhänge. Nach der zweyten Erklärung scheint V. 5—7. den ersten Grund für den V. 4. enthaltenen Satz, und V. 8. den zweyten zu enthalten. Jener ist von der innern moralischen Veränderung, die mit dem Glauben an den Tod Jesu nothwendig zusammenhängt, dieser von dem mit dem ἀποθνησκειν συν Χριϛῳ verbundenen Recht und der Hoffnung der Christen hergenommen; ὁμοιωμα zeigt die innere Veränderung an, die der Glaube an den Tod Christi mit sich führt, eine Veränderung, die ähnlich ist dem Tode, den Jesus um unserer Sünden willen starb (s. oben); sie ist enthalten in dem ἀποθνησκειν συν Χριϛῳ (im weiteren Sinn).

συμφυτοι, συμφυτα heißt [vgl. Morus, Koppe zu dieser Stelle, und Ernesti (Theol. Bibl. Bd. 2. S. 523.) Niemayer, a. a. O. S. 11. f.] 1) eigentlich connata, res nobiscum natae, nobis insitae, congenitae, das Angeborne; dann: was zusammengewachsen ist, wie Aeste, Glieder; ferner: was an Einem Ort, neben und unter einander gesäet worden und aufgewachsen ist, vgl. Luc. 8, 7. Daher 2) tropisch: auf irgend eine Art verbunden, oder: quae sibi invicem apta sunt, consentiunt, conveniunt propter similitudinem naturae. Daher wird es auch von bloßer Aehnlichkeit gebraucht, quae sibi invicem similia sunt, quae similitudine conjuncta sunt. Cf. *Aeliani* Histor. animal. 5, 21. συμφυης σκια τȣ σωματος, similis corporis umbra. *Josephi* Antiq. 15, 11, 4. συμφυτος σφραγις, sigillum alteri simillimum (wo aber einige συμφωνον lesen;) Storr (Brief an die Hebr. S. 516. Note **) führt folgende Stelle aus Plato (Dial. X. de leg.) an: ὁτι μεν ἡγῃ θεȣς, συγγενεια τις ἰσως σε θειᾳ προς το συμφυτον ἀγει τιμαν και νομιζειν εἰναι, wo συμφυτον similitudine naturae conjunctum heißt.

Es heißt also συμφυτοι.... hier nichts anderes, als: hactenus conjuncti sumus, ut in moriendo similes ipsi es-

semus (vgl. V. 3. 4.). Wir sind Christo dadurch ähnlich geworden, daß wir gleichsam, wie er, gestorben sind; so müssen wir ihm auch dadurch ähnlich werden, daß wir ein neues, besseres Leben führen. Dieß ist kein Wortspiel, sondern in der Natur der Sache gegründet. Wer mit Christo stirbt, d. h., wer glaubt, daß Christus für ihn gestorben sey, und eben daher seine Strafwürdigkeit lebhaft fühlt, der soll deßwegen auch ein neues, Gott wohlgefälliges, Leben führen. Abscheu an der Sünde muß mit wirklicher Besserung nothwendig verbunden seyn. Wahre Reue muß Besserung des Lebens zur Folge haben.

ἀλλα, profecto, sane, allerdings. Hiob 32, 8. setzen die LXX. ἀλλα für אָכֵן.

ἐσομεθα, wir müssen seyn, vgl. die futura 5 Mos. 6, 13., auch bey den LXX. Matth. 4, 10. Luc. 3, 10. 12. 14. ποιησομεν; Richter 13, 13. 14. φυλαξεται; ἀγαπησεις, 5 Mos. 6, 5. (Matth. 22, 37.) 3 Mos. 19, 17. 18. (Matth. 22, 39.) und *Storrii* Obss. p. 17.

V. 6. **Wir sollen bedenken, daß unser alter Mensch deßwegen mit ihm gekreuziget wurde, damit der Leib der Sünde zerstört würde, damit wir nicht mehr der Sünde dienen möchten.**

Nach der ersten Erklärung: Wir sollen bedenken, daß wir eben deßwegen der alten Sinnesart, nicht ohne schmerzhafte Empfindung, entsagt, oder jenen festen und mit schmerzhaften Empfindungen verbundenen Vorsatz, nicht mehr zu sündigen, gefaßt haben, damit die Sünde alle ihre Kräfte verlöhre, und wir nicht mehr den Begierden der Sünde folgten.

Nach der zweyten Erklärung: Wir sollen bedenken, daß es so ist, als ob der alte Mensch mit Jesu gekreuzigt, an sein Kreuz geheftet worden wäre; d. h., durch seinen Kreuzestod, oder durch den Glauben an seinen Kreuzestod ist das lebhafte und schmerzhafte Gefühl von der Strafwürdigkeit und Verabscheuungswürdigkeit der bey uns herrschend gewesenen Sündhaftigkeit, und daher auch der feste und mit sehr schmerzhaften Empfindungen verbundene Vorsatz bewürkt worden,

unserer bisherigen Gesinnungs- und Handlungsart zu entsagen, und die Folge davon soll seyn, daß nun die Sünde nicht mehr über uns herrsche. Es kann zugleich auch der Gedanke darin liegen: wir sind von den Strafen unserer ehemaligen Sündhaftigkeit um des Kreuzestodes Christi willen freygesprochen worden. (Damit wir aus dankbarer Liebe gegen Gott und Jesum, und durch den Beistand seines Geistes die Sündhaftigkeit nicht mehr bey uns herrschen ließen. 8, 1. 2.) Doch kann das Leztere nur dann angenommen werden, wenn man den Ausdruck τῳ ὁμοιωματι τȣ θανατȣ... V. 5. so erklären darf: dadurch, daß eine solche Veränderung bey uns vorgegangen ist, als ob wir den Tod, den Jesus für unsere Sünden erduldet hat, selbst erduldet hätten.

παλαιος ἀνθρωπος, die alte Sinnesart, vetus indoles, vgl. Eph. 4, 22. Col. 3, 9. die Sinnes- und Handlungsart, welche vorher bey uns geherrscht hat, ehe wir Christen wurden, welche im Widerspruch steht mit dem heiligen Gesetz Gottes.

συνεςαυρωθη, er ist gleichsam gekreuzigt worden, wie der Körper Christi, vgl. Gal. 5, 24.

καταργηθῃ, daß er zerstört, seiner Gewalt beraubt werde.

σωμα της ἁμαρτιας, nicht: der Leib, in so fern er der Sünde dient, oder Reiz und Anlaß zur Sünde ist; sondern: die Sünde wird dargestellt unter dem Bilde eines Leibes: der tropisch gekreuzigte Leib, vgl. Col. 2, 11. d. h. die Sünde, die Verdorbenheit, derjenige Leib, welcher die Sünde ist. *Oecumenius:* το σωμα της ἁμαρτιας παραφραςικως, αὐτη ἡ ἁμαρτια. Vitiositas compages quasi quaedam est, multis constans membris, i. e. vitiis, vgl. Col. 3, 5.

V. 7. Denn wer gestorben ist, ist frey geworden von der Sünde.

Der Sinn ist 1) entweder: Denn wessen alter Mensch gekreuzigt, oder wessen Leib der Sünde zerstört ist, d. h. wer im moralischen Sinn, in Absicht auf die Sünde, gestorben ist, der ist frey geworden von der Sünde (so scheint δικαιȣσθαι in Sir. 26, 29. ȣ δικαιωθησεται καπηλος ἀπο ἁμαρτιας ge-

nommen werden zu müssen), wobey aber in V. 7. nichts weiter gesagt würde, als was V. 6. enthält; daher besser, 2) wenn δεδικαιωται ἀπο της ἁμαρτιας als eine prägnante, aber nicht ungewöhnliche Redensart (vgl. *Storrii* Obss. p. 425. s.) genommen wird: der ist freygesprochen von den Strafen der Sünde, und ist deßwegen frey von der Herrschaft der Sünde; oder: der ist deßwegen freygesprochen, daß er hinfort nicht mehr sündige, der Sünde nicht mehr diene, τȣ μηκετι δȣλευειν τη ἁμαρτιᾳ (ἀπο, wie das hebr. מ, Es. 63, 17.). Vgl. *Storrii* Opusc. Vol. I. p. 237. *Ejusd.* Obss. p. 255. s. (*Moras:* is demum censendus est veniam peccati nactus esse, was aber in den Zusammenhang nicht ganz gut zu passen scheint.)

3) Oder könnte man diese Worte auch so verstehen: qui supplicium passus est (wer um seiner Vergehungen willen den Tod im eigentlichen Sinn erduldet hat), damnatus vel punitus est (δικαιȣν heißt bey griechischen Schriftstellern auch damnare, punire), ut porro non peccet (vgl. *Storr*, Opusc. acad. l. c.). Dieß wäre Erläuterung des Vorhergehenden durch ein Gleichniß; es wäre V. 7. ein ganz allgemeiner Satz (vielleicht war es ein Gemeinspruch), und hiebey müßte die Apodosis hinzugedacht werden: so verhält es sich auch mit dem, der (in dem oben nach der zweyten Erklärung angegebenen Sinn, uneigentlich) um der Sünde willen gestorben, und so gleichsam Strafe erduldet hat. Auch bey ihm wird oder soll die Folge die seyn, daß er sich vor der Sünde hütet. Bey dieser Erklärung aber wird δικαιȣσθαι in einem Sinne genommen, in welchem es sonst im N. T. auch in den griechischen Uebersetzungen des A. T. nicht vorkommt. Daher ist doch die 2te Erklärung des V. 7. vorzuziehen. Storr (Opusc. acad. Vol. I. p. 237.) glaubt aber, das δεδικαιωται habe einen Doppelsinn, indem dabey zugleich auf die in Profanschriftstellern und im N. T. herrschende Bedeutung von δικαιȣσθαι Rücksicht genommen sey, und erklärt V. 7. so: qui cum Christo mortuum se credit, is peccati quidem *poena liber* est (cf. Act. 13, 39.), eum vero etiam sic statuere decet, in Christo se punitum esse (δεδικαιωμενον) propterea, *ut* posthac non

peccet (ἀπο της ἁμαρτιας). — Vergl. C. C. Flatt, Lehre von der Versöhnung ꝛc. 1798. 2r Thl. S. 153. f. „Wollte man die Bedeutung von δικαιοω = ἐλευθεροω ..., die sich hier doch etwa vertheidigen ließe, nicht gelten lassen, so könnte man übersetzen: Wer in so fern auf eine dem Tod Christi ähnliche Art gestorben ist, daß er seinen Körper, den Sitz der Sünde, getödtet hat (V. 6.), der ist seiner Freyheit von den Strafen der Sünde versichert, und folglich vom Dienst der Sünde frey. Das Tödten des alten Menschen ist die Bedingung, unter welcher dem Menschen die durch den Tod Jesu gegebene Zusicherung von den Strafen der Zukunft gilt; und diese Zusicherung macht es ihm, wie im Folgenden bewiesen wird, erst möglich, von der Sclaverey der Sünde frey zu werden.“ Vergl. das Hallische Osterprogramm von 1788. über Röm. 6, 3—11.

V. 8. **Sind wir mit Christo gestorben, so müssen wir glauben, daß wir auch mit ihm leben werden,** V. 9. **und bedenken, daß Christus, der vom Tod Auferstandene, nicht mehr stirbt; der Tod herrscht nicht mehr über ihn.** V. 10. **Denn was seinen Tod betrifft, so starb er um der Sünde willen, und nur einmal; was sein Leben betrifft, so lebt er zur Ehre Gottes.** V. 11. **So betrachtet denn auch ihr euch als solche, die um der Sünde willen gestorben seyen, und zur Ehre Gottes leben durch Jesum Christum.**

V. 8—11. enthalten nur Einen Hauptgedanken, und der 2te Theil von V. 9. und V. 10. sind eine Parenthese.

Diese Verse können, nach der obigen ersten Erklärung, so gedeutet werden, daß sie keinen neuen Satz enthalten, sondern nur eine Erläuterung des V. 4. 5. Gesagten, und eine Erläuterung des Begriffs: mit Christo zu leben, sind.

δε V. 8. wäre so viel als igitur, vgl. 1 Joh. 4, 18. Wenn wir nun (V. 8.) mit Christo gestorben sind, so müssen (1 Thess. 4, 14.) wir auch glauben, daß wir leben sollen, wie er lebt, daß wir moralisch ein neues Leben führen, daß wir ohne Aufhören ein göttliches, Gott geweihtes, und daher auch beglü-

ckendes Leben führen sollen, vgl. V. 5. Wir wissen ja (*ειδοτες*, V. 9.), daß Christus auferstanden ist, und nicht mehr stirbt. Paulus führt dieß als einen Beweggrund zum *συζην Χριςῳ* an. Er erläutert und entwickelt V. 9—11. blos den Gedanken: *συζησομεν αυτῳ*, und zwar V. 9. 10. das *συν αυτῳ*, wie Er, und V. 11. das: wir sollen eben so leben. In dem *συζησομεν αυτῳ* liegt 1) das: Christus lebt unaufhörlich zur Ehre Gottes, dieß sagt V. 9. 10.; und 2) das: wir sollen eben so leben V. 11. Man könnte gegen diese Erklärung einwenden, daß V. 8. ff. nichts weiter enthielte, als was schon vorher gesagt wäre; doch würde V. 9. ff. den Begriff von *συζην* erläutern. Mehr Schwierigkeit machte das *ζη τῳ Θεῳ*, wenn man daraus schließen wollte, daß Jesus erst nach seiner Auferstehung zur Ehre Gottes lebe und thätig sey. Aber es wird in diesen Worten nicht behauptet, daß Christus vor seiner Auferstehung nicht zur Ehre Gottes gelebt habe. Paulus wollte nur das neue Leben der Christen mit dem neuen Leben Jesu vergleichen.

Man kann aber V. 8. ff. auch so erklären, daß diese Verse, wie V. 5—7., mit V. 4. zusammenhängen, und einen neuen Bestätigungsgrund des in V. 4. Gesagten enthalten. Paulus wollte den Satz ausführen: wenn ihr an Christum glaubet, und daher auch mit ihm gestorben seyd, so seyd ihr verpflichtet, ein neues Leben zu führen. Diesen Satz beweißt Paulus V. 5—7. aus der Natur dieser Veränderung, und fügt nun V. 8. ff. einen neuen Grund hinzu, indem er sagt: Ferner (*δε* kann auch so viel seyn, als: praeterea, porro, vgl. *Schleusner*, s. v. *δε*, N. 8.), wenn wir mit Christo gestorben sind, so dürfen wir auch glauben, daß wir an seinem seligen Leben Theil nehmen werden. Wenn jene Veränderung in uns vorgegangen ist, so müssen wir glauben, daß wir an dem himmlischen Leben, an der Seligkeit Jesu Theil nehmen sollen, und daß wir uns also eines heiligen Lebens befleißen sollen. Denn Er lebt Gott (V. 10.); sein seliges und herrliches Leben ist der Ehre Gottes geweiht. Dieß kann die beyden Gedanken enthalten: 1) durch sein se-

liges Leben offenbart sich die Vollkommenheit, die Macht, die vergeltende Güte Gottes rc. 2) Dieses selige Leben ist eine fortgehende Thätigkeit zur Ehre Gottes, für die Absichten Gottes. Darin liegt nun für uns ein neuer Grund zu einem neuen Leben. Auch unsere Theilnehmung an dem seligen Leben Christi ist eine Offenbarung der allmächtigen Güte Gottes in Beziehung auf uns; wir haben sie der gnädigen und mächtigen Veranstaltung Gottes zu danken (vgl. Eph. 2, 4. ff. 1, 19. Col. 2, 12. f.); diese Hoffnung ist daher eine starke Aufforderung zur Dankbarkeit, und daher zu einem gottgefälligen Leben. Aber auch noch in einer andern Rücksicht liegt hierin ein Beweggrund dazu. Jene Theilnehmung an dem seligen Leben Christi begreift auch eine der Würksamkeit Christi ähnliche Thätigkeit in sich. Wir können an jener Seligkeit nicht Theil nehmen, wenn nicht unsere Thätigkeit auf Beförderung der Absichten Gottes gerichtet ist. Wenn wir also glauben, daß wir an dem seligen Leben Christi Theil nehmen, wenn wir uns als ζωντας τῳ Θεῳ betrachten, so muß eben dieß auch in jener doppelten Hinsicht ein Antrieb für uns seyn, uns eines gottgefälligen Lebens zu befleißen. (ἐν καινοτητι ζωης περιπατειν, V. 4.)

Diese Verse können aber auch, nach der obigen zweyten Erklärung, so gedeutet werden: wenn wir an dem Tod Jesu Theil nehmen (V. 8.), wenn wir glauben, daß wir durch seinen Tod eben so gewiß begnadigt sind, als hätten wir die Strafen unserer Sünden selbst erduldet, so müssen wir auch glauben, daß wir, nach Gottes Absicht, an dem seligen Leben Jesu Theil nehmen sollen (d. h. daß wir leben sollen, wie Er). Und auch darin liegt ein sehr starker Beweggrund, uns sorgfältig vor der Sünde zu hüten, auf eine Gott wohlgefällige Art zu leben. 1) Ein seliges Leben sollen wir leben, wie Jesus. Aber Seligkeit ist nicht vereinbar mit unheiligem Leben (mit dem ζην ἐν τη ἁμαρτιᾳ, V. 2. mit dem δουλευειν τη ἁμαρτιᾳ, V. 6.). 2) Unser seliges Leben (dem Anfang nach in der gegenwärtigen Welt, vollkommener in der künftigen) ist ein Leben τῳ Θεῳ (V. 10. 11.), wie das

Leben Jesu, ein solches seliges Leben, durch welches sich Gottes Güte und Macht an uns verherrlicht, das wir Gott zu danken haben, und das daher Gott zur Ehre gereicht. Aber eben deßwegen sollen wir auch dankbar seyn gegen Gott; und die Dankbarkeit gegen ihn soll uns auf's stärkste ermuntern, unsere Kräfte nicht mehr der Sünde, sondern Gottes Absichten zu weihen, seinen wohlthätigen Absichten nach unserem besten Vermögen zu entsprechen, und auch deßwegen nicht sündlichen Neigungen zu dienen. — So enthalten V. 8. ff. einen neuen Grund für den Hauptgedanken, der V. 2. enthalten ist. Die Worte V. 9. *και ειδοτες, ὁτι Χριςος ... ἀποθνησκει* können dann nach der lezteren Erklärung den Sinn haben: und wir sollen dabey bedenken, daß das selige Leben Christi ein n i e a u f h ö r e n d e s, seliges Leben ist, daß er nicht mehr dem *θανατος* unterworfen ist, und daß auch in dieser Hinsicht unser seliges Leben dem seinigen ähnlich seyn soll. Wir sollen uns daher sorgfältig hüten vor dem, wodurch wir uns des seligen Lebens in dieser Welt, und des Rechts und der Hoffnung zu einem vollkommen seligen Leben in der künftigen Welt verlustig machen würden, wodurch wir uns auf's neue den *θανατος* zuziehen, uns auf's neue in Unseligkeit stürzen würden, also vor dem *δυλευειν τῃ ἁμαρτιᾳ* etc. V. 2. 6., vgl. V. 12. 13. Vgl. *Storrii* Opusc. Vol. II. p. 176. s.

Diese Erklärung, der obigen zweyten gemäß, ist die wahrscheinlichere.

V. 9. *ὁτι Χριςος*, Christus stirbt nicht mehr, er lebt unaufhörlich (Hebr. 7, 25.).

θανατος, der Tod hat keine Gewalt mehr über ihn; vgl. *ἐβασιλευσε*, Röm. 5, 14. 21. Er wird nicht mehr sterben; der Zweck seines Todes ist erreicht, er bedarf keiner Wiederholung.

V. 10. *ὁ*, für: *καθ' ὁ*, quatenus.

τῃ ἁμαρτιᾳ, Dativus incommodi, oder so viel als: *ἐν τῃ ἁμαρτιᾳ*, propter peccatum, peccati causa, vgl. Ezech. 3, 18.; vgl. 18, 18. Eph. 2, 1. 5. Röm. 5, 15. 17. um die Strafen der Sünde, und zugleich auch die Herrschaft der Sünde aufzuheben.

ἐφαπαξ, vgl. Hebr. 9, 25. ff. 10, 11—14.

ζῃ τῳ Θεῳ, zur Ehre Gottes. *Storrii* Opusc. Vol. II. p. 176. not. 1. Luc. 20, 38. Er lebt nicht blos für die Zwecke Gottes, denn dieß that er vorzüglich während seines Lebens auf Erden, sondern zur Ehre Gottes; sein seliges Leben macht Gott Ehre, so fern er es ist, der ihn in dieß selige Leben versetzt hat durch seine Auferweckung und Erhebung zum Herrn über Alles, Hebr. 1, 4. ff.

V. 11. λογιζεσθε, betrachtet euch so, und seyd aber auch so gesinnt, und handelt so; vgl. λογιζεσθω, 1 Cor. 4, 1.

ἑαυτυς, für: ὑμας; vgl. 1 Cor. 6, 19.

νεκρυς τῃ ἁμαρτιᾳ, wie ἀποθνησκειν τῃ ἁμαρτιᾳ, V. 2. 10., nur daß es in V. 10. eigentlich, V. 11. aber uneigentlich zu nehmen ist. Betrachtet euch als solche, die gleichsam mit Christo gestorben sind, und an dem seligen Leben Christi Theil nehmen sollen.

ζωντας, betrachtet euch als solche, die selig leben werden oder sollen, oder auch (als praesens), die selig leben, in so fern das selige Leben schon hier anfängt. Wenn ihr euch als solche Menschen betrachtet, so folgt aus den beyden angeführten Gründen, daß ihr euch auch eines neuen Lebenswandels befleißen sollet. Der Sache nach ist mit ζῃν τῳ Θεῳ zu vergleichen Eph. 2, 5. f. Col. 3, 1. f. Phil. 3, 20. Ihr könnet nicht glauben, daß Jesus für euch gestorben sey, ohne daß ihr euch entschließt, gottgefällig zu leben. Aus eben der Lehre also, aus welcher Einige schließen, sie dürften in der Sünde beharren, folgt das gerade Gegentheil. So stellte also Paulus den Glauben an Jesum vor als nothwendig mit der Besserung verbunden.

ἐν Χριςῳ muß mit ζωντας verbunden werden: betrachtet euch als solche, die selig leben, zur Verherrlichung Gottes, durch Hülfe Jesu Christi (adjuvante Jesu Christo).

V. 12. **Laßt also die Sünde nicht herrschen in eurem dem Tod unterworfenen Körper, so daß ihr derselben gehorchtet.**

ὑν, nämlich, weil ihr euch als νεκρους τῃ ἁμαρτιᾳ, und als ζωντας τῳ Θεῳ ansehen sollet, V. 11.

βασιλευετω, ne dominetur vitiositas.

ἐν τῳ θνητῳ σωματι. Der Körper wird als das Werkzeug der Handlungen und der Befriedigung der Neigungen betrachtet. Mit θνητῳ wollte Paulus auf die Kürze der sinnlichen Vergnügungen hindeuten.

Die Worte: αὐτῃ ἐν ταις ἐπιθυμιαις αὐτου scheinen unächt und blos ein Glossem zu seyn. Einige lassen diese Worte ganz weg; Andere haben ταις ἐπιθυμιαις αὐτου ohne αὐτῃ ἐν; Andere αὐτῃ ohne ἐν ταις ἐπιθυμιαις αὐτου. Für αὐτῃ haben Einige αὐτῳ, oder αὐτου, αὐτην etc. für αὐτου, αὐτην etc. Auch für αὐτου haben Einige αὐτης, s. Griesbach's N. T. Diese große Verschiedenheit der Lesarten läßt sich am besten aus der Voraussetzung erklären, daß die ächte Lesart: εἰς το ὑπακουειν (ohne Zusatz) sey, und daß diese abgekürzte Redensart alle jene Zusätze (Glossen) veranlaßt habe. Indessen muß auf jeden Fall zu ὑπακουειν αὐτῃ hinzugedacht werden (wie bey ὑπακοην, V. 16. das Pronomen hinzugedacht werden muß).

V. 13. **Und gebet eure Glieder nicht hin der Sünde als Werkzeuge des Bösen, sondern weihet euch Gott als solche, die vom Tod auferstanden sind, und eure Glieder Gott als Werkzeuge der Rechtschaffenheit.**

παριςανειν wird gebraucht von Opferthieren, welche zu den Altären gebracht, und von Opfern, welche der Gottheit geweiht werden; daher: weihen, heiligen (vgl. Röm. 12, 1.).

ὁπλα ἀδικιας, als Werkzeuge der Gottlosigkeit; ἀδικια, alles, was der Rechtschaffenheit entgegen ist, improbitas.

ὡς ἐκ νεκρων ζωντας, als solche, die geistig todt waren, nun aber durch Gottes Veranstaltung ein neues seliges Leben führen, vgl. V. 5. 8. 11. Luc. 15, 32. Eph. 5, 14.

δικαιοσυνη, Rechtschaffenheit, oder: Frömmigkeit, Gottseligkeit, probitas, pietas.

V. 14. **Denn die Sünde soll nicht über euch herrschen. Denn ihr steht nicht unter dem Gesetz, sondern unter der Gnade.**

κυριευσει, non debet imperium exercere, V. 12. Ein charakteristisches Merkmal solcher Christen, die sich mit Recht für begnadigt halten können, ist das, daß sie zwar aus Schwäche sich einer Uebereilung schuldig machen können, aber die Neigung zur Sünde nicht über sich herrschen lassen.

ὑπο νομον, unter der Herrschaft des Gesetzes. Der Sinn ist nicht: Ihr habt nun keine Verbindlichkeit mehr, die Gebote des moralischen Gesetzes zu befolgen; sondern: Ihr seyd nicht mehr unter dem (mosaischen) Gesetz, 1) in so fern es nur den vollkommen Gehorsamen Hoffnung zur Seligkeit macht (Gal. 3, 12. vgl. V. 10. Röm. 10, 5.); über alle aber, die nicht alle Vorschriften desselben beobachten, ein Verdammungsurtheil ausspricht, und ihnen keine Hoffnung zur Gnade läßt. 2) In so fern es durch seine Drohungen dem Menschen nicht Lust und Kraft geben kann, die Gesetze desselben willig und standhaft zu beobachten, und den Hang zum Bösen zu überwinden, sondern blos fordert und droht, und den Hang zum Bösen reizt, nicht die Herrschaft desselben aufhebt. ὑκ ἐςε ὑπο νομον heißt also: 1) Ihr steht nicht unter dem Verdammungsurtheil des Gesetzes; 2) euer Hang zum Bösen nimmt bey eurer neuen Denkungsart keinen Anlaß mehr vom Gesetz, sich zu äußern. — Vergl. *Storrii* doctr. christ. pars theor. §. 121. not. e (ed. I. pag. 346. ed. II. p. 372.); dessen Brief an die Hebr. S. 454. 462. f. 520.

ἀλλ᾽ ὑπο χαριν, sondern ihr stehet unter der Herrschaft der göttlichen Gnade, bey welcher wir unverdiente göttliche Wohlthaten erlangen und unverdiente Seligkeit hoffen dürfen. (Nach Andern ist χαρις doctrina de gratia divina; — evangelium; oder: oeconomia gratiae, h. e. christiana. — forma illa religionis, cujus fundamentum est ἡ χαρις Θεȣ ἐν Χριςῳ in Vergleichung von Joh. 1, 17. Apg. 13, 43. Auch in Röm. 10, 6. heißt δικαιοσυνη die Lehre von der δικαιοσυνη.) Die Lehre von der göttlichen Gnade enthält die stärksten Beweggründe zur Verabscheuung und Vermeidung der Sünde, und der Glaube an dieselbe gibt uns Muth und Kraft zum Guten, und setzt uns allererst in den Stand, den Hang

zum Bösen zu besiegen, der bey denen, die unter dem νομος stehen, die alle ihre Hoffnung nur auf eigene Beobachtung des Gesetzes, nicht auf göttliche Gnade gründen, eine so große Würksamkeit äußert, und von dem Gesetz selbst nur Anlaß zum Sündigen nimmt (Röm. 7.). Denn unser Herz erfüllt nun Liebe und Vertrauen zu Gott. Darum soll der Hang zum Bösen nicht mehr in euch herrschen, weil ihr nicht mehr unter dem Gesetz, sondern unter der Gnade stehet. Diesen Gedanken führt Paulus erst Cap. 7, 4. ff. und Cap. 8. weiter aus. Vorher aber zeigt er (6, 16. ff. in Beziehung auf V. 15.) nur das, daß die Lehre von der Gnade eben so wenig als das mosaische Gesetz das Sündigen begünstige, weil auch sie Rechtschaffenheit fordere, und nur denen, bey welchen die Neigung zum Bösen nicht mehr herrsche, die Seligkeit (V. 22.) zusage, die wir der freyen Güte Gottes und Christo zu danken haben (V. 23.). Vgl. *Storrii* Opusc. Vol. I. p. 205 ss. (de sensu vocis δικ. §. VIII. not. 55.)

V. 15. **Wie denn? Wir dürfen wohl sündigen, weil wir nicht unter dem Gesetz, sondern unter der Gnade sind. Keineswegs.**

Wenn man ἁμαρτησομεν fragweise versteht, so ist es das nämliche, wie V. 1.; besser so, daß es keine Frage, sondern ein Einwurf ist. Wie denn? (könnte Jemand sagen) Eben weil wir nicht unter dem mosaischen Gesetz, sondern unter der Gnade stehen, so dürfen wir sündigen, so mögen wir immerhin sündigen; wir sind ja eben deßwegen frey von Vorschriften, und unsere Seligkeit hängt nicht von ἐργοις νομου ab. Wenn man nicht lieber (mit Koppe) die Worte ου γαρ ... χαριν, V. 14. vom Vorhergehenden trennt, und mit V. 15. verbindet: Freylich, allerdings stehet ihr nicht mehr unter dem Gesetz rc., aber wie? dürfen wir deßwegen sündigen?

V. 16. **Wisset ihr nicht, daß, wem ihr euch hingebet als Knechte zum Dienst, dem müßt ihr gehorchen, es sey nun der Sünde zum Tode, oder der Rechtschaffenheit zur Seligkeit.**

Die Hauptgedanken von V. 16. bis an's Ende des Ca-

pitels sind: Indem ihr die Lehre, welche euch die göttliche Gnade zusichert, das Evangelium annahmet, habt ihr auch die Verpflichtung zum Dienst der Rechtschaffenheit, zu einem solchen Verhalten, als das Evangelium fordert — zu einem rechtschaffenen Verhalten übernommen (V. 16.—18.). Ihr dürfet also, wenn ihr gleich nicht ὑπο νομον seyd, nicht sündigen. Auch das Evangelium fordert einen solchen Dienst, der entgegengesetzt ist dem Dienst der Sünde (V. 17. 18.). Und nur bey jenem dürfet ihr wohlthätige Folgen, namentlich ewige Seligkeit erwarten (V. 22.), da im Gegentheil der Dienst der Sünde unausbleiblich Elend zur Folge hat (V. 21. 23.). Der Glaube an die Lehre des Evangeliums von der Begnadigung steht in einem untrennbaren Zusammenhang mit der Anerkennung der Göttlichkeit der Gebote, welche eben dieses Evangelium enthält, und folglich auch mit der Anerkennung unserer Verpflichtung zur Befolgung derselben. Wer die Lehre des Evangeliums von der Begnadigung als eine göttlich autorisirte Lehre annimmt, weil sie zur Lehre Jesu und der Apostel gehört, der muß aus demselben Grunde auch die Gebote Jesu und der Apostel (oder die Gebote des Evangeliums) als göttlich autorisirte Gebote anerkennen.

Das Bild, das Paulus V. 16. ff. gebraucht, ist von einem Sclaven hergenommen, der dem Dienste eines Herrn gewidmet, und dadurch zum Gehorsam gegen ihn verpflichtet wird.

ὐκ οἰδατε. Wem ihr euch zum Dienste widmet, der ist euer Herr, nach dessen Willen ihr euch richten müsset. Entweder ist es nun die Sünde, oder die Lehre, die Rechtschaffenheit fordert (oder die Rechtschaffenheit selbst, welche das Evangelium fordert). Nun habt ihr (V. 17.), Dank sey es Gott, dem Dienst der Sünde entsagt, indem ihr das Evangelium annahmet. Also ist nun nicht die Sünde, sondern die Rechtschaffenheit der Herr, nach dessen Willen ihr euch richten müsset.

παριςανετε, traditis, dicatis ad obedientiam, oder: consilio obediendi.

δυλοι ἐςε, nämlich: *ἐκεινυ*.

ᾧ ὑπακουετε, dem ihr gehorchen müsset, der ein Recht auf euern Gehorsam hat (dieß muß freylich bey der ἁμαρτια anders verstanden werden, als bey der ὑπακοη εἰς δικαιοσυνην).

ἤτοι, so viel als: ἤ.

εἰς θανατον. Einige lassen diese Worte weg; θανατος, pernicies, miseria (vgl. V. 21—23. 8, 6. Jac. 1, 15. 5 Mos. 30, 19.), das Elend, das mit der Verdorbenheit zusammenhängt.

ὑπακοης. Der Sinn des Worts ist leicht zu finden, aber der Ausdruck macht Schwierigkeit. Es kann wohl nichts anderes bezeichnen, als δικαιοσυνη V. 13., die christliche Rechtschaffenheit, das Gegentheil von ἁμαρτια. Aber es gibt keine Stelle im N. T. oder bey den LXX., wo ὑπακοη so gebraucht wird. Doch bedeutet es auch sonst, ohne Zusatz, Gehorsam gegen Gott, vgl. Röm. 5, 19. oder gegen die christliche Lehre, Röm. 15, 18. 16, 19. Nach der Analogie kann es gesetzt werden für den, welchem man gehorcht, oder gehorchen soll; wie πιςις manchmal die Lehre heißt, welche geglaubt wird, geglaubt werden soll, welche der Gegenstand des Glaubens ist (vgl. Gal. 1, 23. 3, 23. Apg. 6, 7. Röm. 1, 5. vgl. *Storrii* Obss. p. 19. s.); daher hier: die Lehre, der man gehorcht, die christliche Lehre, in so fern sie moralische Gebote enthält, V. 17. Man kann aber auch ὑπακοης ganz unbestimmt übersetzen: dessen (des Herrn), dem man gehorcht; oder: dessen, dem man gehorchen soll. Im ersten Fall würde das ὑπακοη näher bestimmt durch εἰς δικαιοσυνην, dem man mit dem Erfolg gehorcht, daß man δικαιος wird; doch wäre hiebey das εἰς δικαιοσυνην nicht dem εἰς θανατον genau entsprechend, auf welches es eine Beziehung hat, und welches doch höchst wahrscheinlich ächt ist.

εἰς δικαιοσυνην; wenn die Worte εἰς θανατον ächt sind, so schließt δικαιοσυνη wohl auch den Begriff von Glückseligkeit in sich (vergl. Hebr. 12, 11. und Storr, Brief an die Hebr. zu d. St. Röm. 10, 5.). Der Gehorsam gegen die Gebote des Evangeliums macht uns täglich besser (vgl. ἁγιασ-

μον, V. 22.) und glücklicher, seliger (V. 22.). Andere: obsequii erga virtutem, vgl. εἰς, V. 17. *Reichardus:* pietatis, quae beatissimos redditura est. *Morus:* obedientiae (erga doctrinae christianae praecepta), id quod valet ad pietatem virtutemque.

V. 17. **Dank aber sey Gott, daß ihr, da ihr vormals Knechte der Sünde waret, von Herzen folgsam geworden seyd gegen die Lehre, die euch verkündigt wurde.**

ἦτε, ihr seyd ehmals gewesen; ihr habet aufgehört zu seyn; dem Sinn nach, so viel als: da ihr waret; oder: daß ihr, die ihr vorher waret etc.

ἐκ καρδιας, nicht nur äußerlich.

εἰς ὃν ... τυπον, entweder so viel als: τυπῳ, εἰς ὃν (für ᾧ) παρεδοθητε; oder besser, so viel als: εἰς τυπον (für τυπῳ), ὃν παρεδοθητε (für ὃς παρεδοθη ὑμιν); nach einem Gräcismus; vgl. Röm. 3, 2. ἐπιστευθησαν. s. Grotius und Koppe z. d. St.

τυπον, τυπος, Abdruck, Bild; Abriß, Modell; das, dem etwas Anderes nachgebildet wird, oder nachgebildet werden soll; tropisch, so viel als: forma, norma; die Lehre, nach welcher ihr euch bilden sollet, welche die Richtschnur eures Sinnes und Lebens seyn soll.

V. 18. **Da ihr nun befreyt seyd von der Sünde; so seyd ihr in den Dienst der Rechtschaffenheit getreten.**

δε, für: οὖν, vgl. V. 8.

V. 19. **Ich rede nach gewöhnlicher, menschlicher Weise, nach eurer sinnlichen Schwäche. Wie ihr nämlich eure Glieder hingegeben habt als Werkzeuge der Unreinigkeit und des Lasters, und dadurch immer lasterhafter geworden seyd, so machet nun eure Glieder zu Werkzeugen der Rechtschaffenheit, daß ihr heiliger werdet.**

ἀνθρωπινον, so viel als: ἀνθρωπινως, κατ' ἀνθρωπον, humano more, wie die Menschen im gemeinen Leben sprechen. Ich gebrauche Bilder aus dem gemeinen Leben. Pau-

lus scheint hiemit das Harte mildern zu wollen, das in dem Ausdruck ἐδουλωθητε V. 18. liegt, in wie fern diese δουλεια wahre Freyheit ist (V. 22.).

ἀσθενειαν της σαρκος; σαρξ, Schwäche; mit ἀσθενεια verbunden, sinnliche Schwäche, doch nicht in moralischem, sondern in intellectuellem Sinn. σαρξ könnte synonym seyn mit ἀσθενεια: wegen eurer großen Schwäche in Absicht auf Einsichten; oder: wegen eurer sinnlichen Denkart, weil ihr so sehr an sinnliche Gegenstände, und an sinnliche Bilder gewöhnt seyd, und einen geistigen Sinn nicht fassen könnet, ohne ein einleuchtendes, aus dem gemeinen Leben genommenes, Beyspiel. Ernesti: ἀσθενεια της σαρκος, große Unwissenheit in Religionssachen, und die Ungeschicklichkeit, solche Dinge zu fassen, wenn sie nicht durch gemeine Gleichnisse und Beyspiele erläutert werden.

Uebrigens konnte sich diese Bemerkung nur auf einen Theil der römischen Christen beziehen (vgl. 15, 14.); und durch Hülfe der einsichtsvolleren Christen, besonders derer, welche Schüler des Paulus gewesen waren, konnten auch diejenigen Leser, auf welche sich diese Worte beziehen, alles das verstehen lernen, was in diesem oft schweren Briefe vorgetragen ist.

ὡσπερ γαρ ... im Grund dasselbe, was V. 13. gesagt ist.

ἀκαθαρσιᾳ και ἀνομιᾳ, entweder: libidini impurae, omninoque improbitati (sceleri); oder: omnis generis sceleribus; vgl. 1 Theff. 4, 7., wo ἀκαθαρσια so viel ist, als Lasterhaftigkeit, ἀνομια, überhaupt.

δουλα, Werkzeuge, welche dienen.

εἰς την ἀνομιαν, ihr habt sie zum Sündigen gebraucht; oder: und immer lasterhafter wurdet, indem εἰς den Erfolg ausdrückt.

εἰς ἁγιασμον, zu dem Zweck der Heiligkeit, ad recte agendum; oder: daß ihr immer heiliger werdet. Die leztere Erklärung scheint den Worten εἰς ἁγιασμον, besonders nach ihrem Zusammenhang mit V. 20—22. betrachtet, angemessener zu seyn.

Paulus entwickelt nun V. 20. ff. den Satz V. 16., oder

die entgegengesetzten Folgen jener zwey Arten von δυλεια; die Folge einer herrschenden bösen Neigung ist Elend; die Folge eines herrschenden Gehorsams gegen den Willen Gottes ist Seligkeit in dieser und jener Welt.

V. 20. Als ihr Knechte der Sünde waret, waret ihr freylich frey in Rücksicht auf Rechtschaffenheit. V. 21. Aber welche Frucht hattet ihr denn da? nur solche, deren ihr euch jezt schämet; denn die Folge davon ist Elend.

V. 20. τη δικαιοσυνη, quod attinet ad pietatem, probitatem (vgl. τοις ἀκυσασιν, Hebr. 4, 2.). Ihr hieltet euch nicht für verpflichtet, die Forderungen der Rechtschaffenheit zu erfüllen; ihr erkanntet die δικαιοσυνην nicht für euren Herrn. Aber wie traurig waren die Folgen davon!

V. 21. τινα ὀυν καρπον ... ἐπαισχυνεσθε, entweder (indem man nach τοτε ein Fragzeichen setzt, wie Koppe); was hattet ihr damals für Frucht? was für Vortheile? solche Dinge, schändliche Vergnügungen oder Handlungen, deren ihr euch jezt schämet. Hiebey muß vor ἐφ᾽ οἱς, πραγματα oder etwas Aehnliches supplirt werden. Oder: welche Frucht hattet ihr damals aus den Dingen (Handlungen), deren ihr euch jezt schämet? Hier muß vor ἐφ᾽ οἱς supplirt werden: ἐκεινων, nämlich: ἐργων. Der ersten Erklärung ist der Umstand günstiger, daß bey der Voraussetzung derselben der V. 21. (καρπον ... ἐπαισχυνεσθε) dem V. 22. (καρπον ... ἁγιασμον) besser correspondirt.

τελος; versteht man durch das ἐφ᾽ οἱς νυν ἐπαισχυνεσθε Vergnügungen, so kann man τελος übersetzen: finis, in quem exeunt tandem, Ausgang; bezieht man es aber auf Handlungen (und dieß ist wegen des Gegensatzes: ἁγιασμον V. 22. wahrscheinlicher), so heißt τελος: Folge, wie das hebr. אחרית.

θανατος, Elend, Unglück, Gewissensbisse, Selbstverachtung.

V. 22. Jezt aber, da ihr von der Sünde frey und Gott geweiht geworden seyd, habt ihr die Frucht eurer Heiligung; die Folge ist ewige Seligkeit.

δουλωθεντες, addicti Deo.

εις ἁγιασμον; die Frucht, welche ἁγιασμος ist; für τον οντα εις ἁγιασμον; vgl. Röm. 5, 16. 18. daß ihr täglich heiliger werdet. Die Folge der Rechtschaffenheit ist für's Erste ἁγιασμος; unsere Kraft zum Guten wird verstärkt; wir werden Gott immer ähnlicher, wohlgefälliger. Paulus setzt voraus, daß die Tugend einen innern, unbedingten Werth habe, ohne Rücksicht auf Glück. Die weitere Folge ist die ewige Seligkeit.

V. 23. **Denn der Sold der Sünde ist Tod; das Geschenk Gottes aber ist ewiges seliges Leben, um Jesu Christi unsers Herrn willen.**

οψωνια, der Sold, der Lohn, den die ἁμαρτια ihren Dienern gibt. Andere: merces debita peccato. Der Lohn des Lasters ist nichts als Elend.

θανατος, Elend in diesem und jenem Leben.

χαρισμα, das, was Gottes Güte denen schenkt, die ihm dienen (wenn sie es gleich nicht verdienen, 4, 4. 5.). Dieß ist das ewige Leben, das wir erhalten um Jesu willen, vgl. 5, 21.

Siebentes Kapitel.

Paulus führt nun den Gedanken: Ihr seyd nicht unter dem Gesetz, sondern unter der Gnade (6, 14.), in Beziehung auf die Judenchristen weiter aus, indem er zeigt, daß sie nicht mehr unter dem Gesetz (in dem oben bestimmten Sinn) seyen, daß aber eben dadurch der Zweck der Heiligung auf's würksamste bey ihnen befördert werde, der durch das mosaische Gesetz, in so fern es blos gebiete und drohe, und nur unter der Bedingung eines vollkommenen Gehorsams Glückseligkeit hoffen lasse, wegen unserer Verdorbenheit (V. 8. ff. 5.) nicht erreicht werden könne. Daß die Lehre, die uns die göttliche Gnade (χαρις) zusichert, nicht die Freyheit zu sündigen gebe (vgl. 6, 15.), sondern zum Gegentheil davon verpflichte, hatte er vorher (6, 16. ff.) gezeigt; daß das, wozu sie uns verpflichtet, durch eben diese Lehre (durch das nicht ὑπο νομον, sondern ὑπο χαριν εἰναι) am kräftigsten befördert werde, zeigt er jezt.

V. 1. Oder, wißt ihr nicht, meine Brüder (ich spreche nemlich mit solchen, die das Gesetz kennen), daß das Gesetz nur so lang über den Menschen herrscht, als es gültig ist? V. 2. Eine verheurathete Frau ist an ihren Mann, so lang er lebt, durch das Gesetz gebunden: stirbt aber der Mann, so ist sie frey von dem Gesetz, das den Mann betrifft. V. 3. Sie heißt daher eine Ehebrecherin, so lang der Mann lebt, wenn sie sich mit einem andern verbindet, stirbt aber der Mann, so ist sie frey von dem Gesetz, so daß sie nicht Ehebrecherin ist, wenn sie mit einem andern Mann in Verbindung tritt. V. 4. So seyd denn auch ihr, meine Brüder, entstorben dem Gesetz durch den Leib Christi (befreyet worden von der Herrschaft des Gesetzes durch Theilnahme am Tode Christi), **so daß ihr einem Andern angehöret, dem von den Todten Auferweckten, damit wir Frucht bringen für Gott.**

Diese 4 Verse enthalten nur Einen Hauptgedanken: die Herrschaft des Gesetzes, namentlich des mosaischen, dauert nur so lange, — man hat nur so lang vor seinem Strafurtheil sich zu fürchten, so lang es gültig ist. (Was freylich auf den moralischen Theil des mosaischen Gesetzes nicht auszudehnen ist.) Dieß erläutert Paulus durch ein Gleichniß, und schließt V. 4. daraus: Nun ist aber durch den Tod Christi das bewirkt worden, daß das Gesetz in Beziehung auf euch nicht mehr gültig ist; ihr seyd also frey von der Herrschaft des Gesetzes; eben so wie eine Ehfrau, wenn ihr Mann todt ist, frey ist von seiner Herrschaft. Aber die Folge davon soll die seyn, daß ihr nun einem andern Herrn, Christo, gehorchet, und Früchte bringet zur Verherrlichung Gottes.

V. 1. *ἢ ἀγνοεῖτε*, vgl. *ὐκ οἴδατε*, 6, 16. vgl. V. 14. 15.

γινωσκϰσι, die das Gesetz kennen, oder, da man zu dem angeführten Satz keine große Kenntniß des Gesetzes bedurfte, besser: die es hochschätzen. Ein Theil der römischen Christen bestand ohne Zweifel aus Juden-Christen, und die

Christen aus den Heiden mögen durch Umgang mit diesen mit den jüdischen Grundgesetzen bekannt geworden seyn.

ὁ νομος κυριευει ... ζῃ, Entweder: poenis, quas minatur lex, obnoxius quisque est, dum valet lex (vigorem suum, efficaciam habet, non antiquata est; ζῃ, vgl. *Kypke* ad h. l., und Hebr. 4, 12. Apg. 7, 38. und in Absicht auf die Sache, Hebr. 2, 2. 10, 28.). Das Gesetz wird mit einem Herrn verglichen, der zwar, so lang er lebt, herrscht, aber, wenn er gestorben ist, aller Macht und Gewalt über Andere beraubt ist. Dann ist der Zusammenhang mit dem folgenden der: Dem Ehegesetz z. B., welches die Frau an ihren Mann bindet, ist jene nicht mehr unterworfen, sobald es, in Beziehung auf diesen Mann, durch dessen Tod aufgehoben, ungültig gemacht wird. Auch ihr seyd also von der Herrschaft des mosaischen Gesetzes frey worden durch Theilnahme an dem Tod Christi, durch welchen es aufgehoben, ungültig gemacht, durch welchen bewirkt worden ist, daß der νομος nicht mehr ζῃ. Es gilt für euch so wenig, als für jene Frau (V. 2. 3.), der νομος τȣ ἀνδρος. Der νομος, der bisher gleichsam euer Ehemann war, ist todt für euch; das Gesetz ist für euch nicht mehr gültig, ihr seyd davon frey, aber so, daß ihr mit einem andern Herrn in Verbindung stehet, wo ihr das werden könnet, was ihr werden sollet; ihr seyd nun in den Stand gesetzt, den Hang zum Bösen zu überwinden. Unter der Voraussetzung dieser Erklärung stellt Koppe den Zusammenhang so dar: Legibus mosaicis *emortuis* (h. e. abrogatis) non magis dici possunt teneri Christiani, quam uxor mariti *mortui* imperio adhuc subesse unquam dicetur (unter νομον versteht er quaslibet leges). Das Gesetz herrscht nur so lang, als es lebt, so wie (V. 2. f.) z. B. eine Frau der Herrschaft ihres Mannes nur so lang unterworfen ist, als er lebt. Bey dieser Art, den Zusammenhang zu denken, scheint V. 1. noch besser mit V. 2. 3. vgl. 4. zusammenzustimmen. Die Juden-Christen werden V. 4. mit einer Ehefrau verglichen, die nach dem Tode ihres Mannes einen Andern heyrathen darf, der νομος also mit einem Ehemann.

Nun ist V. 2. 3. allerdings noch passender, und der Zusammenhang noch fliessender, wenn man annimmt, Paulus habe schon V. 2. 3. die Vergleichung des νομος mit einem Ehemann im Sinne gehabt (darauf bezieht sich auch ἑτερῳ V. 4.); und der Hauptgedanke sey der: νομος, nonnisi dum ζῃ, κυριευει, uti maritus, tantum dum vivit, κυριευει.

Oder: Die (gesetzmäßige) Gewalt, Herrschaft (vgl. νομος V. 23. 25. 8, 2.) des Mannes (νομος τȣ ἀνθρωπȣ so viel als: νομος τȣ ἀνδρος; V. 2. ἀνθρωπος, vgl. Matth. 19, 3. 5. 10. vgl. Marc. 10, 2. 1 Cor. 7, 1. Tob. 6, 7.) ist nur so lange würksam, als er (der Ehemann) lebt. Der Zusammenhang wäre: Die Herrschaft des Mannes, unter welcher die Frau steht, und die Verbindlichkeit, sich mit keinem Andern in eine Geschlechts-Verbindung einzulassen, dauert nur so lang, als er lebt, und hört mit dessen Tode auf. Eben so seyd auch ihr Christen aus den Juden der Herrschaft des mosaischen Gesetzes (welches ehemals gleichsam euer Ehemann war) nicht mehr unterworfen, da es für euch, und ihr für dasselbe nicht mehr lebet; d. h. da es in Beziehung auf euch unwürksam, ungültig gemacht worden ist durch den Tod Christi; ihr habt nun statt des mosaischen Gesetzes einen andern Ehemann, Christum und sein πνευμα. Bey dieser Erklärung ist aber manches Schwierige. Es ist doch selten, daß ἀνθρωπος einen Ehemann bedeutet. Es muß dabey eine, wenn gleich nicht ungewöhnliche Versetzung, angenommen werden, da es heissen sollte: νομος τȣ ἀνθρωπȣ; auch ist es ziemlich hart, νομος für Gewalt, Herrschaft zu nehmen, da κυριευει dabey steht; (doch könnte immer auch gesagt werden: potestas, auctoritas mariti vim suam exserit; oder könnte man auch νομος ἀνθρωπȣ übersetzen: lex de marito vgl. den Genitiv 3 Mos. 7, 1. 11. Matth. 13, 18., also dem Sinn nach: das Gesetz, welches die Frau an den Mann bindet). Eine Hauptschwierigkeit aber ist, daß in allen übrigen Stellen des N. T. und der LXX. der Genitiv, der auf κυριευειν folgt, immer die Person oder die Sache anzeigt, über welche man herrscht. Es wäre ganz gegen den Sprachgebrauch,

zu übersetzen: Die Herrschaft des Mannes währt fort; nach demselben muß es vielmehr heißen: das Gesetz herrscht über den ἀνθρωπος. Aus diesen Gründen ist auch die erstere Erklärung vorzuziehen.

Storr (Opusc. Vol. II. p. 183. ad Col. 3, 8.): — Legem valere in hominem, dum vivatur (ζῃ, Rom. 7, 1. cf. Obss. gr. p. 412. s.), i. e. dum vivat is, ad quem respicit, sive unus, sive uterque, si referatur ad duos, et mutuum nexum finiat etc. Morus denkt sich den Zusammenhang so: Morte solvi solet obligatio erga legem injunctam (v. 1.): morte mariti mulier lege de conjugio servando liberatur. Similiter Christiani morte Christi mosaica lege liberati sunt. Doch scheint der Zusammenhang von V. 1—4. eher eine der beyden ersten Erklärungen zu begünstigen.

V. 2. ὑπανδρος, maritata, vgl. Sir. 9, 9.

δεδεται νομῳ, adstricta est lege (vgl. 1 Cor. 7, 27. 39.) viventi tantum marito (obgleich keine Verbindung fester ist, als die Ehe). Sie ist gegen den Mann verpflichtet.

κατηργηται, so viel als: *ἐλευθερα ἐςιν* V. 3., vgl. V. 6. Gal. 5, 4. hebr. נטל מ. *Oecumenius*: *ἀπολελυται, ἠλευθερωται*.

νομȣ τȣ ἀνδρος, von dem Gesetz, das den Mann betrifft (quae praecipit de marito, vgl. 5 Mos. 7, 1. 11. Matth. 13, 18.); oder: von der Gewalt des Mannes (Röm. 8, 2.).

V. 3. *χρηματισει*, adultera appellabitur (vgl. *Wetstein* ad h. l. und Apg. 11, 26.).

ἐαν γενηται, si alii nupserit, vel alius potestati se tradiderit; vgl. 5 Mos. 22, 12. 5 Mos. 24, 2. Jerem. 3, 1.

τȣ μη εἶναι, ita ut non sit adultera, si alii viro nupserit.

V. 4. Was den Zusammenhang betrifft, s. oben bey V. 4. Mit V. 4. vgl. Gal. 2, 19.

ἐθανατωθητε, so viel als: *κατηργηθητε ἀπο τȣ νομȣ, ἀποθανοντες*, V. 6. *Theophylactus* erklärt das *ἐθανατωθητε* durch *ἀπηλλαγητε*. Im Zusammenhang mit V. 1. muß es diesen Sinn haben: Also herrscht auch über euch das mo=

saische Gesetz nicht mehr (eben so wenig, als ein verstorbener Ehemann über seine überlebende Ehefrau), da es durch den Tod Christi, an welchem ihr Theil genommen habet, bewürkt worden ist, daß es, in Rücksicht auf euch, nicht mehr ζῃ; d. h. ihr seyd befreyt worden von der Gewalt des Gesetzes durch den Tod Christi, durch welchen die Gewalt des Gesetzes aufgehoben ist (Gal. 3, 13. Röm. 10, 4. vgl. Col. 2, 14. Eph. 2, 15. 16.), so fern es nur unter der Bedingung eines vollkommenen Gehorsams Glückseligkeit verspricht, und jedem Uebertreter Strafe und Elend droht (Gal. 3, 10.), und also der Gnade oder einer unverdienten Seligkeit gar keinen Raum läßt, einer Seligkeit, welche von einer solchen Vergebung der Sünden abhängt, die durch die im mosaischen Gesetz befohlenen Versöhnopfer nicht erlangt werden kann, vgl. Hebr. 10, 1—4. 9, 13—15. Das mosaische Gesetz darf euch also in Absicht auf eure vormalige Vergehungen nicht mehr schröcken. Paulus gebraucht den Ausdruck ἐθανατωθητε vorzüglich in Beziehung auf den Tod Christi (Gal. 2, 19.), in wie fern die Christen an demselben Theil nehmen. Es heißt eben so viel als: ἀπεθανετε συν Χριςῳ, atque ita (oder hoc ipso) liberati estis legis imperio (κατηργηθητε ἀπο τȣ νομȣ, V. 6.). Der Tod Christi, an dem ihr Theil genommen habet, hatte die Würkung: daß ihr gleichsam dem Gesetz gestorben seyd. Man könnte auch übersetzen: Und so, auf eben die Art (vgl. *Hoogeveen* doctr. part. graec. p. 787. s.), nemlich durch den θανατο, (quasi) τȣ νομȣ, der durch den Tod Christi bewürkt worden ist (vgl. Col. 2, 14. Eph. 2, 15.), seyd ihr vom Gesetz frey geworden.

Einige glauben, ἐθανατωθητε τῳ νομῳ stehe für ὁ νομος ἐθανατωθη ὑμιν in Beziehung auf ἐφ᾽ ὁσον χρονον ζῃ, indem im gemeinen Leben solche tropische Redensarten oft reciproce gebraucht werden. Theodoret und Theophylakt glauben auch, es hätte heissen sollen: ὁ νομος ἐθανατωθη, ἐπαυσατο oder ἀπεθανε; aber Paulus habe keinen solchen Ausdruck gebraucht, um nicht den Juden anstößig zu werden, welche noch das Gesetz sehr hoch schätzten.

τῳ νομῳ, quod attinet ad legem (6, 20.), oder: zum Nachtheil für das Gesetz (Dativus incommodi), *Storrii* Opusc. Vol. II. p. 183. not. 6.

δια τȣ σωματος, ihr seyd dadurch, daß Christus seinen Leib in den Tod gegeben, todt geworden in Beziehung auf das Gesetz; ihr habt Theil genommen an seinem Tod, und seyd dadurch frey geworden von der Herrschaft des Gesetzes. σωμα Χριςȣ muß hier den Leib Christi bedeuten, in so fern er getödtet wurde; also dem Sinn nach so viel als: δια τȣ θανατȣ Χριςȣ, vgl. Eph. 2, 15. Col. 1, 22.

εἰς το γενεσθαι; die Folge dieser Befreyung vom Gesetz soll nun seyn, daß ihr einem andern Herrn gehorchet, Christo, dem, der vom Tode auferstanden ist; ihm sollt ihr folgen, also euch vor allen Sünden hüten. Das γενεσθαι... ist eine Anspielung auf die ehliche Verbindung, von der V. 2. 3. die Rede war, vgl. Eph. 5, 29. ff. 2 Cor. 11, 2.

καρποφορησωμεν ist ebenfalls eine Anspielung auf die ehliche Verbindung und ihre Früchte, auf die Ehefrau, welche dem Manne Kinder gebiehrt.

τῳ Θεῳ, zur Ehre Gottes; Gott wohlgefällige Früchte bringen; heilig, dem Willen Gottes angemessen, leben, V. 6. 6, 11. Gegensatz gegen καρποφορησαι τῳ θανατῳ V. 5.

V. 5. Denn da wir dem Hang zum Bösen folgten, äußerten die sündlichen Lüste, durch das Gesetz veranlaßt, ihre Wirksamkeit in unsern Gliedern, so daß wir Früchte trugen für den Tod. V. 6. Nun aber sind wir frey geworden von dem Gesetz, denn wir sind entstorben dem, das uns gefangen hielt. So ist's nun etwas Neues, der Geist, nicht jenes alte Gesetz, dem wir dienen.

Zu V. 5. 6. vgl. *Noesselti* Opusc. fasc. II. pag. 89. s. *Storrii* Opusc. Vol. II. p. 181. Diss. in ep. ad Col. P. II. not. 6.

ἐν σαρκι; das Folgende und der Gegensatz V. 6. zeigt, daß derjenige Zustand der römischen Christen verstanden werde, worin sie sowohl dem Gesetz (6, 14.), als auch der Herrschaft des moralischen Verderbens unterworfen waren, oder

in welchem sie das πνευμα nicht hatten. Daher: da wir in einem schlimmeren fehlerhaften Zustand waren, der Sünde ergeben, und ohne die bessere Erkenntniß, die wir dem christlichen Unterricht verdanken; oder: da noch der Hang zum Bösen bey uns herrschend war; ἐν σαρκι εἶναι kann hier eben so verstanden werden, wie 8, 8. f.: es ist eigentlich Umschreibung des Adjectivs σαρκικος.

τα παθηματα των ἁμαρτιων, cupiditates vitiosae, sündliche Leidenschaften.

τα δια τε νομε, sc. ὀντα oder γεγονοτα, δια kann hier nicht die würkende Ursache bezeichnen (sonst würden diese Worte in Widerspruch stehen mit V. 7. ff., besonders mit V. 12.); sondern eine blos veranlassende; durch das Gesetz veranlaßt, vgl. V. 8. 11.

ἐνηργειτο (active), vim suam exserebant (vgl. 1 Theff. 2, 13. Col. 1, 29. Eph. 3, 20.) in corpore nostro; μελεσι, für: σωματι (vgl. Röm. 6, 12. 13. 7, 23.).

Es fehlte uns an Lust und Muth zum Gehorsam gegen das göttliche Gesetz, und daher auch an Kraft zur Bezwingung des Hangs zum Bösen. Diese Lust, diesen Muth, diese Kraft konnte uns das Gesetz durch seine Gebote und Drohungen nicht geben; vielmehr wurde zuweilen durch das Verbot des Gesetzes selbst der Hang zum Bösen gereizt, und sündliche Begierden geweckt (veranlaßt), vgl. V. 7. ff.

εἰς το ... τῳ θανατῳ, daß wir Frucht brächten, gleichsam commodo θανατε. Gegensatz von τῳ Θεῳ V. 4., d. h. daß wir Handlungen (Früchte der Sündhaftigkeit) begiengen, welche Elend, Verderben, Strafen brachten, 6, 21. 23. Jac. 1, 15.

Theophylactus bey V. 5.: ὑπο τον νομον τοινυν ὀντες, ἐπειδη τα παθη ὀκ ἐδυναμεθα φυγειν, ἐτεκνογονεμεν τας πονηρας πραξεις τῳ θανατῳ.

V. 6. κατηργηθημεν, vgl. V. 2., wir sind frey von dem Gesetz, und gestorben dem, von dem wir gefangen gehalten wurden, dem wir unterworfen waren. Nach ἀποθανοντες kann ἐκεινῳ supplirt werden; oder kann, mit gleichem Recht,

das ἐν ᾧ κατειχομεθα mit νομυ verbunden werden; wir sind, da wir (oder: indem wir) gestorben sind (mit Christo), frey geworden. Hier ist derselbe Gedanke ausgesprochen, wie V. 4., nur deutlicher gesagt.

ἀποθανοντες, Einige: ἀποθανοντος, Andere: τυ θανατυ. Semmler glaubt, daß diese Verschiedenheit blos aus einer Glosse entstanden, und das Wort ganz wegzulassen sey. Am besten aber ist die Lesart: ἀποθανοντες.

ὥςε δυλευειν, da Paulus nicht hinzusetzt: τῳ Θεῳ, so ist es wahrscheinlich, daß ἐν καινοτητι für den bloßen Dativ zu nehmen ist, wie ἐν oft vorkommt, Eph. 2, 2. Apg. 4, 12. *Storrii* Opusc. V. I. p. 301. not. a. ad Phil. 1, 1. So daß wir nun etwas Neuem, novae potestati (vgl. ἑτερῳ, V. 4.), dienen, nämlich dem göttlichen Geiste, so fern er Urheber der Erkenntniß des Christenthums und einer besseren Gesinnung ist; nicht der alten Gewalt (V. 1.), nämlich dem mosaischen Gesetze (γραμμα, vgl. 2, 27.).

Oder: wir dienen, wir leben in einem neuen, durch den göttlichen Geist bewürkten, Zustand, nicht in jenem alten, dem vorigen, der durch das Gesetz bewürkt wurde.

Oder, wenn man bey δυλευειν eine Ellipse, τῳ Θεῳ, annimmt: wir dienen also nun Gott durch Hülfe von etwas Neuem. Das, wodurch wir nun in den Stand gesetzt sind, (Gott) zu dienen, ist etwas Neues, der Geist, nicht jenes Alte, das mosaische Gesetz.

Andere nehmen statt τῳ Θεῳ die Ellipse τῃ δικαιοσυνῃ an.

Unter πνευμα verstehen Einige die vollkommenere christliche Lehre; Andere eine bessere Gesinnung. Paulus versteht hier das nämliche darunter, wie 8, 2. ff., wo der Begriff davon am schicklichsten erklärt werden kann. In jedem Falle liegt hier der Hauptgedanke: wir leisten nun Gott einen willigen Gehorsam durch Hülfe einer lebendigen Erkenntniß des Evangeliums, durch welche bey uns kindliche Liebe und kindliches Zutrauen geweckt und genährt wird.

πνευματος, γραμματος, genitivi appositionis, vgl. Col. 1, 22. 2, 11. 2 Cor. 1, 22. *Storrii* Opusc. Vol. II. p. 198. not. 50. ad Col. 3, 20.

V. 7. Was sollen wir denn nun sagen? Ist das Gesetz Ursache der Sünde? Keineswegs. Aber ich würde die Sünde nicht so erkannt haben, wenn ich sie nicht durch das Gesetz erkannt hätte, ich würde (z. B.) die böse Lust nicht so erkannt haben, wenn das Gesetz nicht gesprochen hätte: du sollst dich nicht gelüsten lassen.

V. 7—25. enthält eine weitere Entwicklung und Erläuterung von V. 5., so wie V. 6. durch 8, 1. ff. erläutert wird. Paulus hatte V. 5. gesagt, daß in dem Zustand, in welchem der Mensch unter der Herrschaft des Gesetzes stehe, böse Begierden selbst durch das Gesetz veranlaßt werden. Dieß konnte einen Mißverstand und den Einwurf veranlassen: „Sollte das Gesetz selbst Ursache der Sünde seyn?" Dieser Einwurf ist es zunächst, welchen Paulus V. 7. ff. beantwortet. Der Hauptgedanke ist: Das Gesetz ist freylich an sich heilig und vortrefflich, es ist an sich nicht Quelle der Sünde, sondern es fordert das Gegentheil von der Sünde: Nur die Verdorbenheit des Menschen, der Hang zum Bösen ist Ursache der Sünde. Eben wegen dieser Verdorbenheit aber werden durch das Gesetz selbst Sünden und Unglück (Strafen) veranlaßt. Und diese Verdorbenheit ist so groß, daß auch die Ueberzeugung von der Vortrefflichkeit des göttlichen Gesetzes, und die Billigung dessen, was es vorschreibt, nicht hinreichend ist, dem Menschen die Ueberwindung des Hangs zum Bösen, und die Vollbringung des Guten möglich zu machen.

ἁμαρτια, die Ursache der Sünde. Vergl. Mich. 1, 5. Eph. 2, 15. *ἐχθραν*.

την ἁμαρτιαν, nicht wirkliche, einzelne sündliche Handlungen, sondern die Ursache der Sünden, die Verdorbenheit, der Hang zum Bösen, der die Quelle gesetzwidriger Begierden und Handlungen ist. Denn nur der *ἁμαρτια* in diesem Sinne kann das *κατειργάσατο πασαν ἐπιθυμιαν* V. 8., das *νεκρα* V. 8., und *ἀνεζησεν* V. 9. beygelegt werden.

ὐκ ἐγνων, muß entweder emphatisch genommen werden: nicht recht, oder vergleichend: nicht so; *γινωσκειν*, etwas durch eigene Erfahrung kennen lernen.

δια νομου, νομος, das göttliche Gesetz überhaupt, oder wahrscheinlicher: das mosaische Gesetz, aber blos nach seinem moralischen Inhalt betrachtet; nicht, so fern es die blos für Israeliten gültige Vorschriften enthält. Denn was Paulus hier vom *νομος* sagt, ist auch auf das Gesetz anwendbar, das wir blos durch die Vernunft und das Gewissen kennen. Koppe glaubt, *νομος* könne hier nicht das mosaische Gesetz bedeuten, weil es ohne Artikel stehe. Aber 2, 12. hat es doch, auch ohne Artikel, diese Bedeutung. Und die hebräisch-griechischen Schriftsteller, namentlich Paulus, beobachten überhaupt nicht dieselbe Genauigkeit im Ausdruck, wie die Reingriechischen.

Der Sinn von *ἀλλα την ἁμαρτιαν ουκ ἐγνων* ist nun entweder: Aber ich hätte die Verdorbenheit in Absicht auf ihre schlimme Würkungen und die Größe ihrer Würksamkeit nicht so kennen gelernt, ohne das (mosaische) Gesetz; daß ihre Würkungen so schlimm seyen, lernte ich erst aus dem Gesetz.

Oder (vgl. *Mori* Dissertt. theol. Vol II. p. 64. 173. s.): ich hätte die Sünde nicht als Sünde, als ein moralisches Uebel erkannt, ich hätte nicht gewußt, daß die unordentliche Begierde unerlaubt sey. „Ignorare cupiditatem est hoc loco, eam hactenus ignorare, quatenus e lege dijudicatur, et, qualis sit, cognoscitur." p. 173. Auch bey dieser Erklärung muß das *ἐγνων* und *ἠδειν* comparativ verstanden werden, wenn man durch *νομος* das mosaische Gesetz versteht.

Oder wie Storr (Brief an die Hebr. S. 642. Note *): „Wenn die sündlichen Leidenschaften durch's mosaische Gesetz rege gemacht werden (V. 5.), so scheint das Gesetz Ursache der Sünde (*ἁμαρτια*) zu seyn? das sey ferne. Aber die Ursache der Sünde (*την ἁμαρτιαν*) hätte ich ohne das Gesetz nicht so kennen gelernt. Ich hätte z. B. (*γαρ*, vgl. Hebr. 6, 13.) von böser Lust nicht so viel empfunden, sie nicht so aus Erfahrung kennen gelernt, wenn das Gesetz nicht gesagt hätte: laß dich nicht gelüsten, wenn nicht dieses Gebot (V. 8—11.) des Gesetzes (V. 12.) der eigentlichen Ursache der Sünde, die sich erst recht regte, da ich vor Lüsten gewarnt wurde, Gelegen-

heit gegeben hätte, aufzuwachen (V. 8. f.), und durch die nun hervorgebrachten Lüste ihre Thätigkeit (V. 8.), aber auch durch den mit der Warnung des Gesetzes übereinstimmenden schädlichen Erfolg der Lüste (V. 10. f.) die schlimme Beschaffenheit ihrer Thätigkeit (V. 13.), welche eine so heilsame Warnung (V. 10.), das Gute selbst (V. 13.), in Gift verwandelt, besser an's Licht gekommen wäre." Bey dieser Erklärung kann man (doch ist es nicht nothwendig) annehmen, daß *δε* (nach *ἀφορμην*) V. 8. für *γαρ* gesetzt sey; bey den zwey ersteren Erklärungen kann und muß man die gewöhnliche Bedeutung von *δε* beybehalten.

γαρ, zum Beyspiel, vgl. Hebr. 6, 13. (s. oben); oder: etenim (wenn *ἐπιθυμια* so viel ist, als: *ἁμαρτια*).

ὐκ ἐπιθυμησεις das Gebot, 2 Mos. 20, 14. im Dekalogus; das *ἐπιθυμειν* ist verschieden von den äußerlichen Handlungen, durch welche die Begierde befriedigt wird.

ὐκ ᾔδειν, s. oben die Erklärungen von *ἐγνων*.

V. 8. **Von dem Gebot nahm die Sünde Veranlassung, allerley böse Lüste in mir zu erregen; denn ohne das Gesetz ist die Sünde todt.**

Dieß erläutert den Ausdruck V. 8.: *την ἐπιθυμιαν ὐκ ᾔδειν*.

δια της ἐντολης muß mit *ἀφορμην λαβυσα* verbunden werden.

κατειργασατο, die *ἁμαρτια*, der Hang zum Bösen, der die Quelle gesetzwidriger Neigungen, Entschliessungen und Handlungen ist, nimmt vom Gesetz Veranlassung, strafbare Begierden zu erregen. Und zwar nicht blos deßwegen, weil man durch ein Gesetz, wie das mosaische war, zuweilen erst Kenntniß von verbotenen Gegenständen erhält, die unsere Sinnlichkeit reizen (bey denen wir uns wenigstens ein mögliches Vergnügen vorstellen), oder weil die Vorstellung jener Gegenstände wenigstens erneuert wird, sondern auch deßwegen, weil die Abneigung gegen das Gesetz selbst (in wie fern es die sinnlichen Begierden einschränkt, und der *ἁμαρτια* so oft im Wege steht) oft eine Lust zum Verbotenen erzeugt (weil

man seine Freyheit durch das Gesetz nicht einschränken lassen will, weil das Gesetz als Einschränkung uns verhaßt ist), wenn gleich das Verbotene an sich betrachtet indifferent für uns ist; und dann, weil die Vorstellung von dem Verbotenen sich leicht mit der Vorstellung vom Angenehmen verbindet, und daher das Verbotene, wenn wir es gleich noch nicht durch Erfahrung als angenehm kennen, uns, schon deßwegen, weil es verboten ist, angenehm scheinen kann. *Turretinus* zu V. 8.: „Quotidie observatur, homines vitiis deditos ex ipsis interdictis ..., contra audacius ac pertinacius peccandi occasionem arripere. Oritur id ex *praepostero libertatis amore*, quo fit, ut impatienter jugum praeceptorum ferant, a nemine pendere velint, et maligne transgrediendis officiis delectentur." *Ovid.* Amor. II, 19, 3.: „Quod licet, ingratum est; quod non licet, acrius urit." *Ibid.* III, 4, 17.: „Nitimur in vetitum semper, cupimusque negata."

χωρις. ... Ehe der Mensch zum Bewußtseyn des Gesetzes kommt, kann er noch keine eigentlich moralisch böse Handlung begehen; oder: ohne dieses Gesetz ist dieser Hang nicht ganz würksam. Hiebey ist νεκρα comparativ zu nehmen, weniger würksam; νεκρα, vgl. Jac. 2, 17. 26. Erklärt man aber χωρις νομυ so: ohne Kenntniß des göttlichen, moralischen Gesetzes überhaupt (nicht blos des mosaischen), ehe man das göttliche Gesetz kennen lernt; so hat man nicht nöthig, das νεκρα comparativ zu verstehen.

V. 9. **Ich lebte einst ohne Gesetz: da aber das Gebot kam, lebte die Verdorbenheit auf.** V. 10. **Ich aber starb, und so wurde denn das Gebot, das mir zum Leben gegeben war, für mich Veranlassung zum Tode.**

Paulus schildert den Zustand eines noch ungebesserten Menschen, mit besonderer Rücksicht auf den Zustand der römischen Christen vor ihrer Besserung.

ἐγω ist bedingungsweise zu nehmen: Wenn ich einmal ohne Gesetz gelebt hätte; oder: Gesetzt, ich hätte eine Zeit-

lang ohne Kenntniß des Gesetzes gelebt, so würde, so bald mir die Gebote bekannt geworden wären, der Hang zum Bösen seine volle Würksamkeit geäußert haben. (*Storrii* Obss. p. 303. s.) Dieß kann von Heiden gesagt werden. Bezieht man es auf Juden, was wahrscheinlicher ist, so muß es ebenfalls bedingungsweise genommen, oder auf die Zeit der Kindheit bezogen werden. Daher Einige: in den ersten Jahren meines Lebens hatte ich noch kein klares Bewußtseyn des Gesetzes, weil ich meine Vernunft und Freyheit noch nicht gebrauchen konnte.

ἐλθουσης, da das Gesetz kam, mir bekannt wurde (vgl. Gal. 3, 23.).

ἐντολη, irgend ein Gebot, oder das Gesetz überhaupt, wie im Deutschen: das Gesetz. Vielleicht auch das Gebot V. 7. νομος (ἐντολη), wie ἁμαρτια, wird personificirt.

ἀνεζησεν, wenn ich Kenntniß vom Gesetz erhalten hätte, so würde der Hang zum Bösen seine volle Würksamkeit (oder: seine Würksamkeit in höherem Grade) geäußert haben. Der Gegensatz von νεκρα, V. 8. Nimmt man aber νεκρα als ganz todt, so heißt ἀνεζησε blos: der Hang zum Bösen äußerte sich.

V. 10. ἀπεθανον, miser factus sum, in culpam et poenam incurri; vgl. 8, 13. Ich fühlte die unseligen Folgen der, aus Veranlassung des Gesetzes sich äußernden, Würksamkeit des Hangs zum Bösen; ich fühlte Gewissensvorwürfe, Furcht vor Strafen, auch äußerliche schlimme Folgen.

εὑρεθη, das Gebot, das mir zum Heil gegeben war, wurde mir zum Verderben; was wohlthätig für mich seyn sollte, wurde für mich eine Veranlassung unseliger Folgen. Aber nicht an dem Gesetz lag die Schuld, sondern an dem Hang zum Bösen (V. 11.).

V. 11. **Denn die Sünde nahm vom Gebot Veranlassung, mich zu verführen, und mir den Tod zu verursachen.**

Dasselbe, was V. 8. gesagt ist.

δια της ἐντολης scheint mit ἐξηπατησε verbunden werden

zu müssen; wenigstens muß das folgende δι' αὐτης mit ἀπεκτεινεν verbunden werden; daher δια, aus Veranlassung. Aber es könnte auch δια της ἐντολης (wie V. 8.) mit dem Nächstvorhergehenden verbunden werden; und dieses scheint vorzuziehen zu seyn, weil man sonst übersetzen müßte: Vitiositas *occasionem* arripiens sc. a praecepto, occasione praecepti decepit; was eine Tautologie wäre.

ἐξηπατησε, sie hat mich getäuscht, zum Sündigen gereizt. Der Hang zum Bösen brachte unmoralische Begierden in mir hervor. Diese Ausdrücke sind wahrscheinlich Anspielungen auf die erste Sünde der ersten Menschen.

ἀπεκτεινεν, miserum reddidit, poenae obnoxium reddidit, damnum intulit.

V. 12. **Das Gesetz ist also freylich heilig, und das Gebot (jedes einzelne Gebot desselben) heilig, gerecht und gut.**

ἁγιος, das Gesetz an sich ist heilig und vortrefflich, in so fern es vorschreibt, was recht und heilsam ist; das Gesetz lehrt nicht sündigen, ist nicht die Ursache der Sünde; sondern es fordert vielmehr, was das Gegentheil der Sünde ist. Gegensatz gegen die Frage V. 7.: ὁ νομος ἁμαρτια;

ἐντολη, als unterschieden von νομος, entweder jenes Gebot: ὐκ ἐπιθυμησεις V. 7., oder, was wahrscheinlicher ist, jedes einzelne Gebot, die einzelnen Theile des Gesetzes.

ἁγια και δικαια sind Synonyme, sanctissima.

ἀγαθη, salutaris, utilis, in Absicht auf seinen Inhalt an sich betrachtet; es fordert nichts, das nicht zum Wohl des Menschen diente. Das ἀγαθον, V. 13. ist das Gegentheil von θανατος.

V. 13. **Also ist das Gute für mich Ursache des Todes geworden? Keineswegs; sondern die Verdorbenheit. So zeigte sich die Sünde in ihrer wahren Gestalt, indem sie auf Veranlassung des Guten mir Tod verursachte. So wurde ihre ausnehmend schlimme Gestalt recht sichtbar aus Veranlassung des Gebots.**

Hat also das, was gut und heilsam ist, das Gesetz, mir

Schaden gebracht? Paulus antwortet: Nicht durch eigene Schuld, sondern durch Schuld des Hangs zum Bösen gibt das Gesetz Gelegenheit, sich Schaden zuzuziehen und in's Elend zu gerathen. In jenem Hange zum Bösen, nicht in dem Gesetz, liegt die Ursache, und zwar die nächste Ursache zum θανατος.

Daraus, daß der Mensch aus Veranlassung des Gesetzes sich Strafen zuzieht, daraus, daß er gerade von dem, was zu seinem Besten dienen sollte (von moralischen Belehrungen, Warnungen), Veranlassung nimmt, seinem wahren Besten entgegen zu handeln, sieht man, was für ein großes Uebel die ἁμαρτια (der Hang zum Bösen), wie schlimm ihre Thätigkeit ist.

ἡ ἁμαρτια scheint mit κατεργαζομενη verbunden werden zu müssen. Nach κατεργαζομενη supplire man ἠν, vergl. 1 Cor. 12, 2.: ἀλλα ἡ ἁμαρτια ... κατεργαζομενη ἠν θανατον; oder, was besser zu seyn scheint: ἀλλα ἡ ἁμαρτια ἐμοι γεγονε θανατος· ἱνα φανῃ ἁμαρτια etc. Keineswegs, sondern die ἁμαρτια gereichte mir zum Verderben; so zeigte sie sich als ἁμαρτια, indem sie mir durch das Gute das Verderben brachte; so zeigte sie sich als καθ' ὑπερβολην ἁμαρτωλος aus Veranlassung des Gesetzes.

ἱνα φανῃ ἁμαρτια, ut appareret, qualis sit, um sich als ἁμαρτια in ihrer schlimmen Beschaffenheit zu zeigen; oder: so daß sie sich so zeigte.

δια τυ ἀγαθυ, hierauf muß der Ton (der Accent) gelegt werden.

ἱνα γενηται, ut igitur ex praecepto in se bono (quo ad θανατον efferendum abusa est ἁμαρτια), vitiositatem insigniter vitiosam, longe pessimam, prorsus abominabilem esse, appareret, vel insignis magnitudo et gravitas vitiositatis conspicua fieret.

γενηται ἁμαρτωλος, vgl. 3, 4. — Andere: ἁμαρτωλος, reus, vgl. 1 Kön. 1, 21. *Theodoretus:* τυτ' ἐςιν, ἱνα γενηται δια της ἐντολης φανερα, ὁτι καθ' ὑπερβολην ἐςιν ἁμαρτωλος ἡ ἁμαρτια, ἀντι τυ πονηρα.

καθ' ὑπερβολην, praeter modum, eximie, vgl. Gal. 1, 13. 2 Cor. 1, 8.

V. 14. Ich weiß freylich, daß das Gesetz geistig (vollkommen) ist; ich aber bin fleischlich (verderbt), ein Sclave der Verdorbenheit.

Wahrscheinlich redet Paulus hier in der Person eines Andern, dessen Zustand er V. 5. kurz geschildert hatte. Der Sinn ist: die Gewalt der *ἁμαρτια* (V. 17. 20.) ist bey dem noch unter der Herrschaft des Gesetzes stehenden Menschen (bey dem Menschen, der noch nicht auf die göttliche Gnade vertraut, bey dem blos das Gesetz, in so fern es gebietet und droht, nicht die Versicherung der göttlichen Gnade, der Neigung zum Bösen entgegenwürkt) so groß, daß er auch bey der Ueberzeugung von der Güte des Gesetzes, und bey dem lebhaftesten Wunsch, den Vorschriften desselben gemäß zu handeln, dennoch oft denselben entgegenhandelt, — das Gegentheil von dem thut, was er selbst billigt. Damit hängt der Satz zusammen: durch das moralische Gesetz allein wird der Mensch nicht gebessert, vgl. 8, 3.

οἰδαμεν, besser ist die Lesart, als zwey Worte: *οἰδα μεν*, nicht blos: ich weiß es; sondern: ich erkenne es an; diese Anerkennung schließt in sich: Billigung dessen, was das Gesetz fordert, Achtung für das Gesetz.

πνευματικος, vollkommen, vortrefflich in Ansehung seiner Vorschriften; so viel als: *ἁγιος και δικαιος και ἀγαθος*, V. 12. Das Gegentheil von *σαρκικος*. Das Gesetz fordert das, was entgegengesetzt ist dem, worauf der *σαρκικος* seine Absicht richtet. *Georgii* (Diss. de vario usu vocis *πνευμα*, p. 28. s.) aptus indoli spirituali, was dem Menschen, als einem vernünftigen moralischen Wesen, angemessen ist. Dem Sinn nach ist *πνευματικος* eben so viel, als *ἁγιος και δικαιος και ἀγαθος* (V. 12.).

σαρκικος, nicht blos überhaupt: sinnlich, sondern: überwiegend sinnlich, verderbt, vitiosus, et quidem ita, ut servus vitiositatis sim; *σαρκικος* ist so viel als: *κατα σαρκα ὠν*, 8, 5.; oder: *ἐν σαρκι ὠν*, 8, 8. 9.

πεπραμενος, diese Redensart wird im eigentlichen Sinn gebraucht von Menschen, die in die Sclaverey verkauft worden sind; durch eine Metonymie aber bezeichnet es die bloße Folge eines solchen Verkaufens, das zum Sclaven Machen, die Unterwerfung unter die Herrschaft eines Andern. Und zwar wieder im eigentlichen Sinne 5 Mos. 32, 30. Richt. 2, 14., wo von Uebergebung an die Feinde, von Unterwerfung unter ihre Herrschaft die Rede ist, ohne daß der Nebenbegriff von Verkauf damit verbunden wäre; oder im uneigentlichen Sinn 1 Macc. 1, 15. 1 Kön. 21, 20. 25. 2 Kön. 17, 17. Diese drey Stellen handeln, wie Röm. 7, 14., von Menschen, die an die Laster verkauft sind. Dieser Begriff wird in V. 15. ff. erläutert. Der noch unter der Herrschaft des Gesetzes, und eben deßwegen auch noch unter der Herrschaft der Sünde stehende Mensch sieht oft ein (V. 15.), daß er etwas thun sollte, und thut's nicht; er billigt das Gegentheil von dem, was er thut, und thut doch das, was er billigt, nicht. (Es ist nicht blos Mangel an Kenntniß, an Einsicht, was an der Uebertretung des Gesetzes schuld ist.)

Paulus behauptet V. 14. ff. nicht, daß der Mensch, dessen Zustand er schildert, ganz ohne eigene Schuld, in diesem Zustand sey. Aber sein Zweck forderte es nicht, in diesem Abschnitt, sich über die Frage bestimmt zu äußern, ob und in wie fern der, in dessen Person er spricht, durch eigene Schuld zu jenem Zustand beygetragen habe. Doch enthalten V. 10. (απεθανον, θανατον) und V. 13. (θανατον) einen darauf sich beziehenden Wink, daß der Mensch doch auch selbst daran schuld sey; denn απεθανον schließt wohl das innere peinigende Gefühl in sich, das man hat, wenn man fühlt, daß man etwas hätte unterlassen können und sollen. (s. oben bey V. 10.)

V. 15. **Denn was ich thue, billige ich nicht; denn ich thue nicht das, was ich wünsche, sondern was ich mißbillige.**

ου γινωσκω, der Sinn kann nicht wohl der seyn: inscius facio; denn es wird vorausgesetzt, man wisse, daß das, was

man thut, unrecht sey. Es scheint also dasselbe zu seyn, wie μισω V. 15. und ὁ θελω V. 16. 19. 20., ich billige es nicht (wie ידע, Hos. 8, 4.). Ernesti: ὁ γινωσκω, ich bin mir selbst in meinem Thun ein unerklärbarer Mensch. Andere: non pro *meo* habeo, vgl. V. 17. 20. Matth. 7, 23.; οἰδα, Matth. 25, 12.; vgl. Luc. 13, 27.

Ovid. Metam. VII. 19.: „Sed trahit invitam nova vis, aliudque cupido, mens aliud suadet. Video meliora proboque; deteriora sequor."

ὁ θελω, was ich wünsche, oder gerne thun möchte, quod vellem; vgl. Matth. 26, 39.

V. 16. **Wenn ich aber das thue, was ich nicht will, so stimme ich dem Gesetz bey, daß es gut sey.**

Indem ich das Gesetzwidrige, das ich thue, selbst mißbillige, so gestehe ich dem Gesetz ein, daß es gut sey, — so gebe ich dem Gesetz Recht.

συμφημι, eigentlich: una cum alio loquor; dann: consentio, assentior, concedo alteri aliquid. Beyfall geben, beystimmen, zugeben.

V. 17. **Nun bin nicht mehr ich der, der es thut, sondern die Sünde (die Neigung zum Bösen), die in mir wohnt.**

νυνι, nunc vero, oder: nunc igitur.

ὀυκετι — wenn ἐτι (vergl. ἐτι V. 20.) nicht pleonastisch gesetzt ist, so scheint es anzudeuten, daß der Mensch, der redend eingeführt wird, vorher mit Lust gesündigt, das Gute nicht einmal gewollt habe, aber nun in so fern der Besserung näher sey, als er das, was das Gesetz fordert, billigt, und es ausüben zu können wünschet. Aus der Voraussetzung aber, daß der V. 14. ff. redende Mensch sich vorher in einem andern Zustand, als derjenige ist, der V. 15. ff. beschrieben wird, befunden habe, folgt nicht nothwendig, daß der Zustand, der als vorangegangen vorausgesetzt wird, im Vorhergehenden (V. 7—13.) beschrieben werde. Eine ganz deutliche Anzeige einer wesentlichen Verschiedenheit findet sich nicht in V. 7—13. (vgl. *Knapp*, scripta var. arg. p. 441. sq.

Ed. II. p. 392. sqq.), vgl. mit den folgenden. Nur die Anfangsworte des 9ten V.: ἐγω — ποτε, könnten vielleicht als Andeutung des Zustands einer (mehr oder weniger großen) Gleichgültigkeit gegen das göttliche Gesetz betrachtet werden. Einige glauben, ὀυκετι stehe für das bloße ὀυ. Aber dieß beweisen wenigstens die in Schleußners Lexikon bey ὀυκετι angeführten Stellen aus dem N. T. und den LXX. nicht.

ἐγω kann nicht ohne Einschränkung genommen werden; besonders, da Paulus V. 18. dem ἐμοι ein entgegengesetztes Prädikat beylegt. Ich, in so fern ich will, was ich nicht thue (V. 15.), so fern ich dem Gesetz beystimme (V. 16.); in so fern in mir ein νυς ist, der das göttliche Gesetz billigt, und mit demselben übereinstimmt (V. 22. 23. 25.); ἐγω bedeutet also hier das bessere Selbst im Menschen; ich, in so fern ich Vernunft und Gewissen in mir habe, und diese ihre Würksamkeit in mir äußern. Paulus theilt den Menschen, den er redend einführt, gleichsam in zwey Ich, in zwey Personen, von denen die eine (V. 18.) dem Gesetz widerstreitet, die andere dem Gesetz Beyfall gibt; von denen die eine thut, was von der andern verworfen wird, V. 15. 16. 19.

οἰκυσα, sie ist immer in mir, sie ist fortdauernd würksam in mir. *Seneca:* non divertit apud illos nequitia, sed habitat.

V. 18. **Denn ich weiß, daß in mir, so fern Sinnlichkeit bey mir herrschend ist, nichts Gutes wohnt; denn das Wollen ist zwar bey mir vorhanden, aber das Gute zu vollbringen bin ich nicht vermögend.**

Hier gebraucht Paulus ἐμοι in einem andern Sinn, als ἐγω V. 17., und setzt daher die Bestimmung hinzu: τυτ᾽ ἐςιν ἐν τῃ σαρκι μυ.

Ich weiß aus Erfahrung, daß in mir, so fern ich verdorben bin, in demjenigen Theil des Menschen, der verdorben ist, in welchem die ἁμαρτια ihren Sitz hat, oder in so fern die Sinnlichkeit bey mir überwiegend (herrschend) ist, gar nichts moralisch Gutes ist. Denn wenn irgend etwas Gutes da wäre, so würde durch dieses Etwas das Wollen des Gu-

ten unterstützt werden, also nicht so kraftlos seyn (το γαρ θελειν etc.). Oder: ich weiß, daß das, was in mir, in wie fern sinnliche Lüste bey mir herrschen, oder in wie fern ich in dem Zustand herrschender sinnlicher Lüste mich befinde, fortdauernd seine Würksamkeit äußert, keineswegs etwas Gutes, Heilsames ist.

παρακειται, eigentlich: adjacet, lateri adhaeret, vicinum est; dann: adest, wie παρεςι, in promtu est, paratum est (vergl. *Kypke* bey d. St.). Am Wollen fehlt es nicht, aber am Vollbringen.

ευρισκω, assequor, wie מצא, vgl. Röm. 4, 1.; d. h. valeo, possum (vgl. die von *Kypke* und *Koppe* hier angeführte Stelle aus Plutarch). Ich stehe unter einer Macht, die mich zum Gegentheil bestimmt; unter einer Macht, durch welche die Ausführung der guten Wünsche und Vorsätze verhindert wird.

V. 19. **Denn ich thue nicht das Gute, das ich zu thun wünsche, sondern das Böse, das ich nicht wünsche zu thun.** V. 20. **Wenn ich aber das thue, was ich nicht wünsche zu thun, so bin nicht mehr ich selbst es, der es thut, sondern vielmehr die in mir wohnende Neigung zum Bösen.**

Paulus wiederholt hier um des Nachdrucks willen, was er V. 15—17. gesagt hatte.

V. 21. **Ich finde also die Regel, daß bey mir das Böse sich äußert, wenn ich das Gute thun will.**

Hier wird νομος nicht im gewöhnlichen Sinne genommen: ich finde also durch Erfahrung dieses Gesetz, oder dieses Herrschende bey mir, daß, wenn ich auch Gutes thun will, gleichwohl sich Böses bey mir findet, und ich dasselbe thue.

τῳ θελοντι — ὁτι — Eine Trajection (vergl. 11, 31. Phil. 3, 10, 11.). Hier kann ὁτι um des Nachdrucks willen nachgesetzt seyn; weil auf τῳ θελοντι der Nachdruck gesetzt werden soll.

ἐμοι — ἐμοι — Das eine von beyden ist überflüßig,

nach einem Atticismus (Jud. V. 5.). Eine solche Wiederholung des Pronomens ist besonders bey Versetzungen häufig.

Andere: ich erfahre also eine gewisse Macht (τον νομον — Der Artikel kann pleonastisch gesetzt seyn, vgl. τη, 1 Cor. 5, 9.), die dem Gesetz Gottes entgegen ist (V. 23.), weil, wenn ich auch das Gute thun will, doch das Böse da ist. Hier heißt νομος tropisch eine Macht oder Gewalt, durch welche man zu gewissen Veränderungen bestimmt wird (V. 23. 8, 2.); oder Etwas, das gewisse Handlungen fordert, gleichsam vorschreibt.

Knapp (Scripta var. arg. p. 438. Ed. II. p. 389.) versteht die Worte so, als wenn sie lauteten: ευρισκω αρα, ότι εμοι τῳ θελοντι ποιειν τον νομον, — τετ' ἐςι το καλον, — το κακον παρακειται; oder, was eben so viel ist: ευρισκω αρα, ότι ἐμοι το κακον παρακειται, τῳ θελοντι ἐμοι τον νομον, ὁ ἐςι το καλον, ποιειν. Ich finde, daß das Böse bey mir vorhanden ist, der ich das göttliche Gesetz befolgen, d. h. das Gute thun will. Es ist bey dieser Erklärung zwar eine Härte in der Stellung der Worte. Indessen kommt bey Paulus öfters in der Stellung und Construktion eine solche Härte vor. Knapp geht bey seiner Erklärung von der Voraussetzung aus, daß νομος ohne Beysatz auch hier, wie in dieser ganzen Paulinischen Abhandlung, nichts anders als das Gesetz Gottes (νομος Θεε, V. 22.) bezeichnen könne. Er bemerkt: der Apostel verbinde durch Apposition (vergl. Röm. 8, 23. 12, 1. 1, 20. Col. 3, 5.) τον νομον und το καλον, um zu zeigen, daß τον νομον ποιειν eben so viel sey, als το καλον ποιειν. Man vgl. auch folgende Stelle aus *Knapp*, l. c. p. 436. Ed. II. p. 386. ff.: „Id igitur comperio, seu expertus scio ac sentio, mihi malum inesse. — Apostolus autem *sibi* prava inesse dicens, manifestum ad superiora (v. 13.) respectum habet, ubi negaverat τον νομον esse causam peccati et calamitatis hominum, quae ex peccato nascatur. Itaque sensus verborum hic est: In ipsa lege nihil pravitatis inest, nihil, quod exitii causa divino consilio sancitum sit, sed hoc omne, quod perniciem affert, *mihi* inest soli, ἐμοι, τετ' ἐςι τη σαρκι

μȣ (v. 18.), h. e. meo corpori, s. sensibus, quorum sedes ac domicilium est in corpore, menti animoque meo obluctantibus. Neque ut ita judicem, opinione et conjectura adducor, sed in me id ipse expertus sum, atque etiamnunc experior."

V. 21. wird nun durch V. 22. 23. erklärt.

V. 22. **Denn ich finde Wohlgefallen an dem göttlichen Gesetz, nach dem innern Menschen.** V. 23. **Aber ich bemerke ein anderes Gesetz in meinen Gliedern, das widerstreitet dem Gesetz meines Geistes, und mich zum Sclaven macht von der Gewalt der Sünde, die in meinen Gliedern herrscht.**

V. 22. *συνηδομαι*, delector, approbo.

εσω ανθρωπος, nicht: der schon gebesserte Mensch, oder seine bessere Gesinnung; sondern so viel als: *νȣς*, V. 23. mens hominis, der Geist, in so fern er übereinstimmt mit dem göttlichen Gesetz, Vernunft und Gewissen des Menschen, 2 Cor. 4, 16. Der Sache nach vgl. Röm. 2, 15.

V. 23. *ετερον νομον*, wie V. 21., ich bemerke eine andere, mein Verhalten bestimmende, Regel, ein anderes Gesetz; potestatem, quae instar legis est, eine Gewalt der Sinnlichkeit, die das ist, was das Gesetz seyn sollte, welche gebietet und vorschreibt, was zu thun sey. *Knapp* (l. c. p. 443. Ed. II. p. 392. s.), vim, legis in modum imperantem. — *νομος* von *νεμειν* a) pascere, b) frui, habere, possidere, c) regere, praeesse, administrare, d) distribuere, adjudicare, attribuere — von der Bedeutung c) ist die Bedeutung von *νομος* abzuleiten, und bezeichnet α) Herrschaft, Macht; β) das, was befohlen wird — Befehl, Gesetz; γ) das, was beherrscht wird, Reich (vgl. LXX. Es. 19, 2.), vgl. *Storr*, De efficientia Spir. S. p. 29.

εν τοις μελεσι μȣ, in meinem Leibe, in mir, so fern ich diesen Körper habe, in wie fern ich sinnlich bin; oder, die Gewalt, welche sich äußert durch die Glieder des Körpers, so fern wir sie zum Sündigen mißbrauchen (6, 13. 19.); oder: in meinen äußerlichen Handlungen, in meinem äußerlichen

Verhalten (per metonymiam causae instrumentalis pro effectu). ἐν τοις μελεσι μυ könnte auch mit dem folgenden ἀντιστρατευομενον verbunden werden.

τῳ νομῳ τυ νοος μυ, welches widerstreitet dem Gesetz meiner Vernunft und meines Gewissens.

αἰχμαλωτιζοντα, es macht mich zum Gefangenen, oder auch: zum Sclaven; es reißt mich mit Macht dahin, daß ich nicht thue, was ich nach Gottes Gesetz billige, sondern was jener Tyrann haben will.

τῳ νομῳ της ἁμαρτιας, entweder unterscheidet man νομος της ἁμαρτιας von ἑτερος νομος, oder nicht; im erstern Falle: ein anderes Gesetz (eine andere, mein Verhalten bestimmende Regel), das mich unterwirft der Gewalt (Herrschaft) der Sünde; oder: die Gewalt der Sinnlichkeit, die mich unterwirft der Herrschaft der Sünde, die sich in meinem Körper äußert; im zweyten Falle ist τῳ νομῳ της ἁμαρτιας etc. so viel als blos ἑαυτῳ, nämlich dem νομῳ ἁμαρτιας; so wird im Hebräischen oft das nomen statt des pronominis gesetzt; vgl. οἰκον für ἑαυτον, Luc. 11, 17. (vgl. Matth. 12, 25.); ἡρωδης, Luc. 3, 19. Ἰησυς, Joh. 4, 1. *Storrii* Obss. p. 106. ss. Weil aber diese Redeform besonders in spätern Schriften etwas selten ist, so ist wohl der erste Fall vorzuziehen.

Zu V. 23. vergl. überhaupt Storr, Brief an die Hebr. S. 643. f. Anm. *).

V. 24. Ich elender Mensch, wer wird mich erretten von diesem Todeskörper?

Ausdruck eines sehr ernstlichen, dringenden Verlangens nach Befreyung von der Gewalt der Sünde.

τις με ῥυσεται, nach einem Hebraismus: utinam liberer! vgl. *Storrii* Obss. p. 305. s.

σωματος τυ θανατυ, man könnte übersetzen: von diesem Körper, der, oder in so fern er mir Verderben bringt, der so starke Reize zum Sündigen verursacht, und so oft mich zum Sündigen hinreißt, eben dadurch aber auch mir die nachtheiligen Folgen der Sünde (θανατον, V. 10. 13.) zuzieht. Ein

Mensch könnte allerdings in einer solchen Lage seyn, wo er wegen der Sünde den Tod sich wünschte. Aber nach dem Folgenden muß der Wunsch den Sinn haben: Möchte ich doch von der Herrschaft der Sünde befreyt werden! daher möchte *σωμα* hier eher bildlich (wie Röm. 6, 6. Col. 3, 5.) zu nehmen seyn, und das, wie der Leib, aus verschiedenen Theilen zusammengesetzte Ganze, d. h. hier, das System von sinnlichen Neigungen und Begierden bedeuten, welches Ursache des *θανατος* ist; man könnte auch *σωμα* metonymisch durch die Sinnlichkeit noxia sensuum vis (vergl. 8, 13.), erklären. Andere nehmen *σώμα τȣ θανατȣ* für *θανατος* allein (wie das hebr. גוף und עצם pleonastisch gesetzt wird), von dem, was mich unselig macht.

τȣτȣ gehört zu *σωματος*. Per hebraismum pronomen, quod pertinet ad nomen *regens*, subjici solet nomini *recto*. *Storr*, Obss. p. 234. s.

V. 25. **(Ich danke Gott durch Jesus Christus unsern Herrn.) So diene also ich selbst mit meinem Geiste dem Gesetz Gottes; nach meiner Sinnlichkeit aber dem Gesetz der Sünde.**

Die Worte: *εὐχαριςω ....ἡμων* müssen eine Parenthese seyn, und hängen nicht mit dem unmittelbar Folgenden zusammen. Man könnte sie für Worte des Apostels selbst halten, die nicht dem, der in den übrigen Versen redend eingeführt wird, zugehören; doch ist dieß nicht sehr wahrscheinlich. Der Sinn ist: Gott sey Dank, daß wir nicht hülflos gelassen werden; daß wir aber Gott danken dürfen, verdanken wir Christo. Gott sey Dank, daß er eine Veranstaltung zu meiner Befreyung durch Christum gemacht hat; daß er mich von der Gewalt der Sünde befreyen will (nicht: daß er mich befreyet hat). Diese Worte sind also ein Ausdruck eines Menschen, der auf dem Wege der Besserung ist, und sich freut über die Hoffnung, bald von der Herrschaft der Sünde befreyt zu werden; oder ein Ausdruck dessen, was derjenige, der redend eingeführt wird, in den Augenblicken fühlte, in welchen — nicht das Evangelium ihm zuerst bekannt ge-

macht wurde, sondern das ihm bekanntgemachte Evangelium für ihn Interesse zu gewinnen, für sein Herz wichtig zu werden anfieng.

Für εὐχαριςω τῳ Θεῳ haben mehrere: χαρις τῳ Θεῳ; Griesbach glaubt die leztere Lesart sey der ersteren gleich, oder ihr noch vorzuziehen.

ἀρα ὀν ... ἁμαρτιας muß mit V. 24. verbunden werden, oder, wenn V. 24. auch in eine Parenthese gehört, mit V. 23. und dem Vorhergehenden. In dem Codex (Chrysostomi) 3. bey Matthäi werden diese Worte ausgelassen. Aber in Chrysost. Homil. XIII. in ep. ad Rom. werden sie nicht ausgelassen. Wenn man einer bloßen Conjektur folgen dürfte, so könnte man sagen: jene Worte seyen versetzt, und sollten zwischen den 23ten und 24ten Vers gesetzt werden. Doch hat diese Conjektur keine Autorität, und, wenn man eine Parenthese annimmt, so ist auch kein innerer Grund dazu da.

Paulus beschreibt in diesen Worten eben den Zustand, von welchem V. 15—23. handelt, nicht denjenigen, von welchem in 8, 2. die Rede ist; er wiederholt also den Hauptinhalt der vorhergehenden Abhandlung.

δυλευω, ich diene, oder: ich bemühe mich zu dienen. Theophylakt meynt, δυλευω stehe für ἐδυλευον. Nicht wahrscheinlich — noch weniger wahrscheinlich ist es, daß (wie Zachariä meynt) bey τῃ δε σαρκι, ἐδυλευον subintelligirt oder δυλευω für ἐδυλευον genommen werden müsse.

ἐν σαρκι, dem Körper nach, so fern er das κατεργαζεσθαι το καλον hindert, so fern er σωμα τυ θανατυ ist; oder: der Sinnlichkeit nach. Andere: quatenus in me inest vitiositas.

Es ist noch die Frage übrig: wer der in V. 7. ff. Redende sey? Ob Paulus von sich selbst spreche, oder einen andern, einen Gebesserten oder Ungebesserten redend einführe?

Origenes und fast alle ältere Lehrer der Kirche nehmen an, daß hier der Zustand eines noch Ungebesserten beschrieben werde. Dasselbe nahm auch Augustinus zuerst an, aber

nachher, als er gegen Pelagius stritt, dehnte er die Beschreibung 7, 7. ff. auch auf Gebesserte aus. Ihm folgten Luther, Calvin ꝛc. Später vertheidigten die ältere Meynung Arndt, Franke, Baumgarten und die meisten Neueren. Koppe dagegen glaubte: „non conditionem hominis improbi, sed hominis cujuslibet, ne viro quidem optimo legumque divinarum amantissimo excluso, hic describi." (Vgl. *Knappii* Scripta var. arg. p. 453. Ed. II. p. 402.) Nach Augustin's Meynung spricht Paulus zugleich auch von sich selbst, nach seinem damaligen Zustand. Nach Origenes Meynung ist dieß nicht der Fall. Diese Meynung des Origenes hat Knapp in seinem Programm über Röm. 7, 21. (Scripta var. arg. p. 429. ss. Ed. II. p. 381. ss.) am gründlichsten vertheidigt, und diese Meynung ist auch die wahrscheinlichste.

Was Paulus V. 14. 23. 25. sagt, paßt offenbar nicht auf Paulus in Hinsicht auf seinen damaligen Zustand, und überhaupt nicht auf einen wahren Christen in Hinsicht auf seinen christlichen Zustand (6, 12. 13. 18. 8, 2. 5—9. 7, 5. 6. vgl. mit V. 7. bis 8, 9.). Ohne Zweifel wird also ein solcher Mensch geschildert und redend eingeführt, der sich in dem V. 5. beschriebenen Zustand befindet. Allerdings aber kann Paulus sich selbst in Hinsicht auf seinen vergangenen Zustand mitverstanden haben (7, 5.).

Dazu kommt, daß, wie Knapp a. a. O. sehr befriedigend dargethan hat, 7, 7. ff. der Gedanke entwickelt wird, der 7, 5. nur kurz ausgesprochen ist, oder der Zustand derer beschrieben wird, von denen V. 5. gesagt wird, *οτε ημεν εν τη σαρκι*, aber in 8, 1. ff. der entgegengesetzte Zustand, von welchem 7, 6. die Rede ist. Daher kann Paulus V. 14. ff. nicht von sich sprechen in Absicht auf seinen damaligen Zustand.

Daß Paulus in der ersten Person spricht, ist kein beweisender Grund dagegen. Paulus spricht öfters in der ersten Person, wo er nicht von sich, oder wenigstens viel eher von Andern als von sich spricht, Gal. 2, 18. 1 Cor. 6, 12. 15. 12, 29. f. Es ist auch bey den Propheten gewöhnlich, in sol-

chen Dialogen zu sprechen, wo weder ein inquit, inquiunt vorangeschickt, noch ausdrücklich angezeigt wird, wer redend eingeführt werde. (*Storrii* Obss. p. 407. s.) Doch sind diese Propheten-Dialogen dem Monologen (Röm. 7.) wenigstens in so fern nicht ähnlich, als in jenen vorher genannte Personen redend eingeführt werden. Sehr ähnlich hingegen ist der Stelle Röm. 7. die Stelle Röm. 3, 7., wo Paulus offenbar einen andern (einen Heiden), redend einführt. Auch wird der singularis primae personae zuweilen [so wie sonst zuweilen der singularis (Matth. 6, 3. ff.) und pluralis (Marc. 9, 50.) secundae personae und tertiae personae (*Storrii* Obss. p. 410. ss.)], sensu impersonali für das unbestimmte man, irgend jemand gebraucht. Vgl. ausser den oben angeführten Stellen 1 Cor. 13, 1—3. 14, 6. 14. 15. Bauer (philolog. Thucyd. Paulin. p. 107.) behauptet, Paulus spreche nach einer κοινωσις (wovon er ein Beyspiel aus Thucydides anführt) in der ersten Person von sich selbst, wenn er andere in der dritten Person bezeichnen wolle, ohne sich selbst auszuschließen.

Die Beschreibung Röm. 7, 15. ff. paßt jedoch nicht auf alle ungebesserte Menschen, sondern nur auf eine gewisse Classe, die schon auf dem Wege der Besserung ist. Es ist hier von solchen die Rede,

a) die nicht im Zustande einer leichtsinnigen Sorglosigkeit oder Gleichgültigkeit gegen das göttliche Gesetz leben, sondern bey welchen das Andenken an das Gesetz und das Gewissen seine Würksamkeit auf eine merkliche Art äußert;

b) die aber das Evangelium, als eine Lehre von der Begnadigung noch nicht von Herzen glauben, die überhaupt die Lehre von der göttlichen Gnade bey Seite setzen, noch nicht auf die göttliche Gnade vertrauen, und blos durch Hülfe des Gesetzes den Zweck, gottgefällige und selige Menschen zu werden, zu erreichen suchen, aber eben deßwegen, so lange sie diesen Weg gehen, jenen Zweck nicht erreichen, und durch vielfache traurige Erfahrungen von der Vergeblichkeit ihrer Bemühung, auf jenem Weg ihren Zweck zu erreichen, belehrt

werden. Es liegt also in dieser Beschreibung der (oben zu V. 5. bemerkte) Hauptgedanke: Das Gesetz allein ist nicht vermögend, durch seine Gebote und Drohungen die Herrschaft des Hangs zum Bösen aufzuheben.

Redend eingeführt wird wahrscheinlich ein Jude (V. 5. 1.), aber der Inhalt des ganzen Abschnitts (V. 7—25.) gilt keineswegs blos für Juden. Denn was von dem *νομος* gesagt wird, bezieht sich nur auf das moralische göttliche Gesetz, nicht auf das Cärimonialgesetz.

Daß in den vorhergehenden Versen (8—13.) ein anderer Zustand eben des Menschen, der redend eingeführt wird, beschrieben werde, ist man nicht gerade genöthigt anzunehmen, doch läßt sich auch das Gegentheil nicht hinlänglich erweisen. S. oben bey V. 17. über die Frage: welche Menschen diejenigen seyen, in deren Namen Paulus Röm. 7, 7-25. spricht; vgl. besonders *Knapp*, l. c. p. 451—460. Ed. II. p. 400—409.

Achtes Kapitel.

Dieses Capitel enthält theils eine Erläuterung und Entwicklung des Hauptsatzes, der in Cap. 7, 6. enthalten ist, theils überhaupt eine Beschreibung des glücklichen Zustands der Christen. Wahre Christen, welche frey sind von der Herrschaft ihrer sinnlichen Begierden, von der Furcht künftiger Strafen, und von dem Elend, das mit der Knechtschaft der Sünde verbunden ist (*ἐλευθερωθεντες ἀπο τε νομε της ἁμαρτιας και τε θανατε* V. 2.), und welche einer vorzüglichen Gnade Gottes genießen, sind schon in diesem Leben, ungeachtet mancher Leiden, doch glücklich; aber viel seliger noch werden sie in dem künftigen Leben seyn, in welchem die Hoffnung, deren sie sich mitten unter ihren Leiden freuten (V. 24.), auf's vollkommenste erfüllt, und ihre Würde, als die Würde der Kinder Gottes, in das vollkommenste Licht gesetzt werden wird.

Vgl. auch zu V. 1. ff. Pfenningers Vorlesungen über das N. T., Bd. 5. S. 66. ff.

V. 1. So sind denn nun diejenigen keinem Verdam-

mungsurtheil unterworfen, die mit Christus Jesus verbunden sind, die nicht nach dem Antrieb der Verdorbenheit leben, sondern nach dem Antrieb des Geistes.

ἀρα νυν ... muß mit 7, 4. 6. (vgl. 3, 21. ff.) verbunden werden. Der Sinn ist:

Dem Verdammungsurtheil des Gesetzes sind Alle diejenigen, aber auch nur diejenigen unterworfen (7. 4. 6. 1.), die unter der Herrschaft des Gesetzes und der Sünde (V. 7. bis 25.) stehen. Bey diesem Zustand kann man von den Strafen seiner vorigen Vergehungen nie frey werden; aber man zieht sich auch zugleich durch immer neue Sünden (die durch das Gesetz nicht verhindert, vielmehr wegen des herrschenden Hangs zum Bösen selbst veranlaßt werden) immer neue Strafen (7, 11. 13. 14.) zu. Nun sind aber wir Christen, als solche (seitdem wir es sind), frey von der Herrschaft des Gesetzes (7, 6. 6, 14. vgl. Gal. 3, 13.); wir sind *δικαιωθεντες*, aber auch frey von der Herrschaft der Sünde (V. 2.); wir sind also auch frey vom *θανατος* (V. 2. vgl. 7, 5. 6. 10. 11. 13.) oder vom *κατακριμα* (8, 1.). Wir haben nicht nur wegen unserer vorigen Sünden kein Verdammungsurtheil zu fürchten, sondern wir sind auch (wenn wir christlich gesinnt sind und handeln) vor den Strafen sicher, die eine fortdauernde Herrschaft immerfort herbeyführen würde; wir sind aber auch wegen der Schwachheitssünden, die wir noch begehen, dem Verdammungsurtheil nicht unterworfen, vergl. 1 Joh. 2, 1. f.

Oder: so wie diejenigen dem Verdammungsurtheil unterworfen sind und bleiben, welche (7, 8. ff. vergl. V. 5.) die durch Christum zu Stande gebrachte Begnadigungsanstalt verwerfen, nur durch Hülfe des Gesetzes gottgefällige und selige Menschen werden wollen, aber eben darum auch unter der Herrschaft der Sünde stehen; so sind im Gegentheil diejenigen frey von dem Verdammungsurtheil, die mit Christo Jesu verbunden sind, also jene Begnadigungsanstalt annehmen (3, 22. 25.), aber eben darum auch frey von der Herrschaft der Sünde sind.

ἄρα, igitur; oder: profecto, 1 Cor. 5, 10. 7, 14. Jezt also, oder: jezt gewiß trifft die wahren Christen kein Verdammungsurtheil mehr.

νυν, seit sie Christen geworden und gebessert sind; seit sie vom Gesetz frey geworden sind, 7, 6. 4.

τοις ἐν Χριςῳ Ἰησȣ, welche wirklich, wahrhaft verbunden sind mit Christo (2 Cor. 5, 17. Röm. 16, 7. 11.); oder so viel als: *ὄντες Χριςȣ* (V. 9.). Vgl. *Storrii* Opusc. Vol. I. p. 301. ad Phil. 1, 1.

Die Worte: *μη κατα σαρκα ... πνευμα* sind nach Bengel und Griesbach eine Glosse und unächt; es wäre möglich, daß sie aus V. 4. entlehnt wären. Morus glaubt, daß wenigstens die ersteren Worte: *μη κατα σαρκα περιπατȣσιν* nicht ausgelassen werden können. Jedoch ist der Grund, welchen er von dem Zusammenhang hernimmt, nicht stark genug. Aber auch die Gründe, auf welchen Griesbach's Meynung beruht, scheinen nicht so nöthigend zu seyn, daß die Worte: *μη κατα σαρκα περιπατȣσιν* für unächt zu halten wären. Mit eben diesen Worten hängt V. 2. sehr gut zusammen.

V. 2. **Denn das Gesetz des belebenden Geistes, das durch Jesum Christum uns zu Theil wird, hat mich befreyt von dem Gesetz der Sünde und des Todes.**

Dieß kann verbunden werden entweder blos mit den Worten: *τοις ἐν Χριςῳ Ἰησȣ* V. 1., oder mit dem ganzen V. 1. enthaltenen Satz, weil Paulus V. 2. auch das sagt, er sey befreyt von der Herrschaft des Todes, d. h. der Unseligkeit.

νομος τȣ πνευματος, πνευμα (vgl. V. 4—6. 9. ff.) muß dasjenige bezeichnen, woraus die besseren Empfindungen und Handlungen der Christen entspringen, Gal. 5, 16—25. Es kann aber

1) nicht die Vernunft bedeuten; denn es ist offenbar verschieden von dem, was 7, 22. *ὁ ἐσω ἀνθρωπος* und V. 23. *νȣς* genannt wird. Auch 8, 9. 26. kann nicht die Vernunft verstanden werden; überhaupt ist die Vernunft an sich eben so wenig Quelle der Tugenden, als das sinnliche Gefühl (sen-

sus) Quelle der Laster. Sollte es heissen: durch die Würksamkeit der Vernunft (oder des Gewissens), des νυς bin ich befreyt worden, so stimmt dieß mit 7, 22., vgl. V. 15. ff., nicht zusammen. Denn die Vernunft war doch bey dem dort beschriebenen Zustande auch würksam. Wollte man unter νομος πνευματος die wirkliche Herrschaft der Vernunft über die Sinnlichkeit verstehen, so hätten die Worte ὁ νομος τυ πνευματος — ἠλευθερωσε με ἀπο τυ νομυ της ἁμαρτιας an sich keinen guten Sinn. Denn es wäre im Grund eben so viel als: durch die Herrschaft der Vernunft über die Sinnlichkeit ist das bewürkt worden, daß die Vernunft über die Sinnlichkeit herrscht. Daher muß νομος τυ πνευματος ein Princip von innerem und äußerem Leben seyn, das von νυς und ἐσω ἀνθρωπος verschieden ist, und in dem Menschen, von welchem Cap. 7. die Rede ist, noch nicht würksam war.

2) Eben diese Gründe gelten auch gegen die Meynung, daß πνευμα, V. 2. eine gottgefällige oder christliche Gesinnung überhaupt heisse.

Versteht man durch νομος τυ πνευματος nur die Würksamkeit einer solchen Gesinnung, bey der man das Gute will, bey der aber das Wollen des Guten gewöhnlich unkräftig ist (nicht mit der Vollbringung des Guten verbunden, vgl. 7, 15. ff.); so würde der Satz: ὁ νομος τυ πνευματος — ἠλευθερωσε ... nicht nur der Erfahrung widersprechen, sondern auch mit 7, 14. ff. in offenbarem Widerspruch stehen.

Soll aber νομος τυ πνευματος die Herrschaft einer gottgefälligen christlichen Gesinnung überhaupt, oder die Würksamkeit einer herrschenden gottgefälligen christlichen Gesinnung heissen, so würde das Prädikat V. 2. (ἠλευθερωσε ... ἁμαρτιας) sich nicht zum Subjekt schicken; denn das Freyseyn von der Herrschaft der Sünde (oder, was im Grunde eben so viel ist, das Herrschen einer guten Gesinnung) kann nicht als eine Würkung von dem Herrschen einer guten Gesinnung gedacht werden (s. oben).

Wäre man also berechtigt oder genöthigt (was aber der Fall nicht ist), durch πνευμα etwas in dem Menschen

selbst Befindliches zu verstehen, so müßte dieß ein solches von dem Geist Gottes in dem Menschen hervorgebrachtes Etwas seyn, welches von einer gottgefälligen Gesinnung, oder von allen übrigen guten Gesinnungen verschieden, und die nächste würkende Ursache oder Quelle derselben wäre.

3) Man könnte unter νομος τȣ πνευματος auch die Lehre des göttlichen Geistes verstehen, die in einem vorzüglichen Sinn Lehre des Geistes heißt, das Evangelium (1 Cor. 2, 10.). Der Zusammenhang fordert diese Bedeutung nicht, aber er läßt sie zu (und zwar allein in V. 2.); Paulus konnte sagen: durch das Evangelium, nicht so fern es Gesetz enthält; sondern so fern es ermunternde und belebende Zusagen enthält, so fern es die Lehre von unserer Seligkeit ist, d. h. durch einen lebendigen Glauben an das Evangelium in diesem Sinne, seye er befreyt worden von der Sünde. Aber ausserdem, daß diese angenommene Bedeutung von πνευμα nicht hinlänglich erwiesen ist, hat man keinen Grund, das πνευμα hier in einem andern Sinn zu nehmen, als V. 16. vgl. 14. 11. 9., wo es nicht in diesem Sinn genommen werden kann. Besonders, wenn νομος τȣ πνευματος die Lehre des göttlichen Geistes heissen soll, so müßte νομος hier in einem andern Sinne, als bey den correspondirenden Worten νομȣ της ἁμαρτιας, V. 2. vgl. 7, 23. genommen werden. Auch wird sonst die Sinnesänderung (Joh. 3, 5. 6.), oder die Hervorbringung des Glaubens (Eph. 1, 19.) dem Geist Gottes, oder übernatürlichen Würkungen Gottes auf das Herz, zugeschrieben.

4) Am wahrscheinlichsten ist es also, daß durch πνευμα V. 2. das übernatürliche Princip der christlichen Gesinnung, der Geist Gottes eben dieselbe Person verstanden werde, von welcher V. 9. 11. 1 Cor. 2, 10. 12, 4. 7. 11. 2 Cor. 13, 13. die Rede ist; der Geist Gottes, in wie fern er durch seine Würkungen auf unsere Seele einen lebendigen Glauben an das Evangelium, und eben dadurch alle gute Gesinnungen befördert, wobey ὁ νομος τȣ πνευματος die Macht, Kraft des göttlichen Geistes ist; oder endlich ist

5) πνευμα die Gesinnung selbst, die Würkung, mit dem Nebenbegriff von der würkenden Ursache. Bey der einen Bedeutung versteht man die würkende Ursache, und denkt die Würkung dazu, bey der andern umgekehrt. Es ist zweifelhaft, welche Bedeutung hier angenommen werden müsse. In den übrigen Versen wechseln diese Bedeutungen; V. 4. ff. steht πνευμα dem σαρξ entgegen, und scheint daher etwas zu seyn, das im Menschen selbst ist; V. 9. ist πνευμα dem πνευμα Θεȣ entgegen gesetzt. Daher bezeichnet πνευμα in der einen Stelle das übernatürliche Princip der christlichen Gesinnung, in der andern die von demselben bewürkte Gesinnung. Blos V. 2. passen beyde Bedeutungen gleich gut. Es ist also νομος πνευματος die Herrschaft, Kraft des göttlichen Geistes, in wie fern er durch die christliche Lehre eine Gesinnung weckt, die das Princip aller innern und äußern guten Handlungen ist, oder die Gesinnung selbst; der von dem Geist Gottes gewürkte lebendige Glaube an das Evangelium, oder bestimmter: die Gesinnung des Zutrauens und der dankbaren Liebe gegen Gott und Jesum, die von dem göttlichen Geist vermittelst des Evangeliums hervorgebracht wird. Also V. 2.: Die Kraft eines von Gottes Geist in mir gewürkten lebendigen Glaubens an das Evangelium hat mich befreyt von der Herrschaft der Sünde.

Vgl. auch Storr's Abhandl. von den Gnadenwürkungen 2te Ausg. S. 69. ff.

της ζωης muß mit πνευματος (V. 6.) vgl. Joh. 6, 35. vgl. 33., oder mit νομος verbunden werden.

ἐν Χριςῳ kann mit νομος, oder πνευματος, oder mit ζωης verbunden werden; der belebende Geist, dessen Würkungen wir Christo verdanken, hat mich befreyt. Vor ἐν Χριςῳ muß entweder ὁ (sc. ὢν), oder auch τȣ; oder ὁς, oder ὁ ἐςιν verstanden werden.

με, Paulus meynt nicht blos sich, sondern spricht in der Person eines solchen Christen, der das Evangelium mit lebendiger Ueberzeugung annahm, so wie er 7, 7. ff. von einem Menschen sprach, der das Evangelium noch nicht angenommen hatte (vgl. Storr, Abh. v. d. Gnadenwürk. S. 70.).

νομος της ἁμαρτιας, νομος, eine Gewalt, eine Kraft, welche die Handlungen des Menschen bestimmt, wie sie durch das Gesetz bestimmt werden sollten. Die Sünde wird hier personificirt; s. oben bey 7, 23.

και τε θανατε, die Herrschaft der Sünde und des mit derselben verbundenen Elends (7, 10. f. 5.)

V. 3. **Denn in Hinsicht auf das Unvermögen des Gesetzes, weil es geschwächt war durch die Verdorbenheit, hat Gott seinen Sohn in die Welt gesandt, sündlichen Menschen ähnlich, und um der Sünde willen, und die Sünde verurtheilt in seiner Menschheit;** V. 4. **damit die Forderungen des Gesetzes in Absicht auf uns erfüllt würden, wenn wir nemlich nicht den Antrieben der Sinnlichkeit, sondern des Geistes folgten.**

Gott hat eine Anstalt gemacht, mittelst welcher wir frey werden können von den Strafen, aber auch von der Herrschaft der Sünde, wenn wir dem Triebe der edleren Gesinnung folgen, die in uns durch die christliche Religion hervorgebracht wird.

το ἀδυνατον, in Hinsicht auf das Unvermögen des Gesetzes, uns von der Herrschaft der Sünde und vom Elend zu befreyen, uns zu gottgefälligen und seligen Menschen zu machen. *το ἀδυνατον* für *κατα το ἀδυνατον*, vergl. Luc. 21, 6. und *Raphelii* Annotationes ex Arriano ad h. l.; zugleich *το ἀδυνατον* für *ἀδυναμια*, vergl. Röm. 2, 4. (*το χρηϛον*) 9, 22. 2 Cor. 8, 8. Andere übersetzen: Was das Gesetz auf keine Weise bewürken konnte; und suppliren nach *Θεος, ἐποιησε* oder etwas ähnliches: das hat Gott bewürkt.

ἐν ᾡ, quoniam, oder quippe, oder: inwiefern (vergl. Hebr. 2, 18., so viel als: באשר 1 Mos. 39, 9. 23.) seine Kraft bey den Menschen, bey uns geschwächt ist durch die Verdorbenheit; vgl. 7, 8. ff. Bey unverdorbenen Menschen (ohne *σαρξ* oder *ἁμαρτια*) wäre durch das Gesetz der Zweck der sittlichen Vervollkommnung und der Beglückung allerdings erreicht worden; aber bey sinnlichen und verdorbenen Menschen konnte das Gesetz allein diese Würkung nicht haben,

wenn es gleich an sich gut ist; vgl. 7, 12. Es mußte also noch etwas hinzukommen, wenn wir von der Herrschaft der Sünde befreyt werden sollten. Eben in dieser Absicht hat Gott seinen Sohn in die Welt gesandt.

τον ἑαυτȣ υἱον, indem er seinen Sohn sandte; ein Beweis von der ausgezeichneten Größe der Liebe Gottes gegen uns (V. 32. Joh. 3, 16. 1 Joh. 4, 9. 10.).

ἐν ὁμοιωματι σαρκος ἁμαρτιας, so viel als: ὁμοιον ἀνθρωποις ἁμαρτωλοις; ähnlich verdorbenen Menschen; angethan mit einer menschlichen Natur, welche dieser unserer verdorbenen und schwachen Natur ähnlich wäre (Joh. 1, 14. Hebr. 2, 14. Phil. 2, 7. f.); in so fern nämlich, daß er leiden und sterben konnte, aber nicht in so fern, daß er selbst ein Sünder war (2 Cor. 5, 21. Hebr. 4, 15.). Andere: welcher einen Körper hatte, ähnlich dem Körper der sündigen Menschen, oder ähnlich dem Körper, welchen wir gewöhnlich zum Sündigen gebrauchen.

περι ἁμαρτιας muß mit πεμψας verbunden werden; er sandte seinen Sohn um der Sünde willen; vgl. 1 Petr. 3, 18. so viel als: ὑπερ ἁμαρτιας (s. Schleusners Lexikon bey περι); in so fern er theils durch Lehre und Beyspiel uns von den Sünden zurückführen, theils, um uns von den Strafen und der Knechtschaft der Sünde zu befreyen, sterben sollte. Andere verstehen unter περι ἁμαρτιας, θυσιαν oder προσφοραν περι ἁμαρτιας Versöhnopfer, sacrificium piaculare, Hebr. 10, 18.; bisweilen steht περι ἁμαρτιας ohne προσφορα, oder θυσια für: Versöhnopfer, z. B. Hebr. 10, 6. 8. Ps. 40, 7. 4 Mos. 8, 8.

κατεκρινε την ἁμαρτιαν ἐν τῃ σαρκι (vgl. Eph. 2, 15. Röm. 7, 4.), dieser Ausdruck hängt mit V. 4. ἱνα το δικαιωμα τȣ νομȣ πληρωθῃ ἐν ἡμιν genau zusammen, und kann mit demselben auf zweyerley Art erklärt werden.

1) Gott hat die Sünde gestraft an der Menschheit Christi (wobey zu σαρκι supplirt werden muß: αὐτȣ, wie Joh. 6, 52., nach Andern: an diesem Menschen, vgl. Col. 4, 16. ἡ ἐπιϛολη), damit das Strafurtheil (Strafsanktion) des Gesetzes,

der Ausspruch des Gesetzes, wornach die Menschen gestraft werden sollten (vgl. *δικαιωμα* Röm. 1, 32., und in Absicht auf die Sache Gal. 3, 10. 13.) in Beziehung auf uns als vollzogen angesehen würde, wobey *πληρωθῃ* tropisch genommen werden muß, wie *ἀπεθανομεν συν Χριϛῳ* 6, 8., *ἀκροβυϛια γεγονε* 2, 25. (vgl. in Absicht auf den Sinn Jes. 53, 5.); damit wir von den Strafen der Sünde freygesprochen würden. Vgl. Storr's Brief an die Hebr. S. 491. C. C. Flatt, von der Versöhnung Gottes mit den Menschen, 2ter Thl. S. 160. bis 163.

2) Gott hat die Sünde selbst zum Tode verurtheilt, d. h. er hat die Herrschaft der Sünde, welche, wie ein Tyrann vorgestellt wird (V. 2. 7, 23. 14. f. 5, 21.), in Beziehung auf die *ἐν Χριϛῳ ὀντες* zerstört, vergl. Joh. 16. 11. mit 12, 31. Die Sünde herrscht aber, oder zeigt ihre Gewalt damit, daß sie theils zum Sündigen hinreißt (7, 11. 15. ff.), theils *θανατον*, Schaden, Strafe bringt, und von Tag zu Tag vermehrt (7, 10. f. 13. 5, 21.). Es ist also nach dieser Erklärung sowohl Befreyung von der Sclaverey, als auch von den unseligen Folgen der Sünde (*θανατῳ*) und der Furcht vor Strafe verstanden. Gott hat durch den Tod Christi bewürkt, daß die Sünde ihrer unseligen Macht beraubt wird. Gott hat eine solche Veranstaltung gemacht, vermittelst welcher wir theils von den Strafen der Sünde, theils von der Herrschaft sündlicher Neigungen frey werden können. Dabey kann *ἐν τῃ σαρκι* so viel seyn, als *την ὀυσαν ἐν τῃ σαρκι*; welche Verdorbenheit in den schwachen, der Macht der Sinnlichkeit unterworfenen, Menschen sich befindet, vgl. 7, 18. 25. Cramer übersetzt die Worte: *την ἁμαρτιαν ἐν τῃ σαρκι* so: die Sünde, welche durch den Hang zum Bösen verursacht wird. Andere erklären *ἐν σαρκι*: durch den Körper Christi (sc. *αὐτῦ*, s. oben). Andere: *propter* vitiositatem (propter magnam illius vim, ut ea frangeretur). Bey dieser Erklärung von *κατεκρινε* etc. muß *ἱνα το δικαιωμα* V. 4. so erklärt werden: damit die Forderungen des Gesetzes in so fern an uns erfüllt würden, so fern wir nun diese Forderun-

gen erfüllen. Es kann also (V. 4.), da wir von der Gewalt unserer Begierden und der Furcht vor den göttlichen Strafen frey, von Dank gegen Gott getrieben, und mit Vertrauen zu ihm erfüllt sind, die Vorschrift des Gesetzes von uns beobachtet werden, weil wir nun (oder: so fern wir nun, wenn wir nun, si modo, si quidem, vgl. V. 13.) nicht nach der Norm der Sündhaftigkeit, sondern nach der Norm eines bessern geistigen Sinnes, den wir Christo und dem Glauben an ihn verdanken, leben; oder: weil wir nun nicht mehr jener alten Verdorbenheit und ihren Trieben folgen, sondern der neuen Kraft, welche durch Christum und den Glauben an ihn uns in's Herz gegeben ist. Zu dieser Erklärung ist nothwendig, daß δικαιωμα die Forderungen des moralischen Gesetzes bedeute. Zwar kommt δικαιωμα, wo es Befehl, Vorschrift des Gesetzes heißt, gewöhnlich im Plurali vor, z. B. Röm. 2, 26. und bey den LXX. sehr häufig, z. B. 2 Mos. 24, 3. Ezech. 5, 6. 7. 11, 20. 18, 9., wo es nämlich dem Plurali von חקה, חק oder משפט entspricht. Aber auch der Singularis wird in eben dem Sinne gebraucht, 4 Mos. 31, 21. 1 Sam. 30, 25. Hier ist zwar nur von einem einzelnen Gebote die Rede; aber der Singularis wird oft auch von mehreren Dingen derselben Art gebraucht, vergl. *Storr*, Obss. p. 92. 123. s. Der Singularis δικαιωμα könnte aber auch bedeuten: jus, id quod quisque jure postulare potest: so daß die Forderung des Gesetzes, das, was das Gesetz fordert oder zu fordern hat, in Absicht auf uns erfüllt wird, oder erfüllt werden kann. Nach dieser Erklärung wären gleichfalls die Vorschriften des Gesetzes überhaupt in δικαιωμα begriffen.

Besser möchte es vielleicht seyn, unter κατεκρινε etc. die Befreyung sowohl vom νομῳ ἁμαρτιας V. 2., als vom θανατῳ V. 2. oder κατακριματι V. 1.; und unter δικαιωμα sowohl die Strafsanktion des Gesetzes, als auch die Gebote des Gesetzes (überhaupt das, was das Gesetz in Absicht auf uns fordert) zu verstehen. Gott hat uns durch Christum von der Herrschaft der Sünde befreyt, daß wir das Gesetz beobachten, und von der Strafe der Sünde, daß das Strafur-

theil des Gesetzes an uns als vollzogen betrachtet werde. [Aus der Annahme dieses doppelten Sinns ließe sich die Wahl der in der angegebenen Bedeutung, zum Theil ungewöhnlichen Ausdrücke (vgl. C. C. Flatt, a. a. O. S. 163. f.), am besten begreifen.]

Wie müßte aber bey der Voraussetzung der einen oder andern von den beyden ersten Erklärungen der Zusammenhang des V. 3. 4. mit dem Vorhergehenden und Nachfolgenden gedacht werden? 1) Bezieht man die Worte V. 4. ἱνα το δικαιωμα etc. auf Freyheit von den Strafen der Sünde: „damit wir von den Strafen der Sünde frey seyn mögen," so können V. 3. 4. als zusammenhängend gedacht werden mit V. 2. ὁ νομος τυ πνευματος (vgl. μη — ἀλλα κατα πνευμα V. 4.) ἠλευθερωσε με ἀπο τυ νομυ τυ θανατυ (vergl. ἱνα το δικαιωμα ... ἐν ἡμιν V. 4.). Das Gesetz des Geistes hat mich, so fern ich dem Geiste und nicht dem Hang zum Bösen (ἁμαρτια) folge, befreyt von den Strafen der Sünde; so hienge V. 4. auch mittelbar, oder was vielleicht noch wahrscheinlicher seyn möchte, unmittelbar mit V. 1. ὐδεν ἀρα κατακριμα zusammen. V. 5. 6. enthalten nun eine weitere Entwicklung des Gedankens: nur dann sind und bleiben wir frey von den Strafen der Sünde (V. 4. vgl. V. 2. θανατυ), wenn wir nicht κατα σαρκα, sondern κατα πνευμα leben. V. 5. 6. enthalten dann zwey Prämissen Eines Schlusses; und γαρ V. 6. ist dem Sinn nach so viel als: δε, jam vero. 2) Versteht man aber durch το δικαιωμα etc. V. 4. die Befolgung der Vorschriften des göttlichen Gesetzes: „daß diese Vorschriften von uns beobachtet würden," so hängt V. 3. 4. zusammen mit ὁ νομος τυ πνευματος ἠλευθερωσε με ἀπο τυ νομυ της ἁμαρτιας, V. 2. und V. 5. mit V. 4. [nur bey denen, die dem Geist folgen, findet sich die Gesinnung (φρονημα), welche das göttliche Gesetz fordert — von diesen werden also auch nur die Vorschriften des Gesetzes (το δικαιωμα τυ νομυ) erfüllt], V. 6. mit V. 2. (ὁ νομος ... νομυ τυ θανατυ), wenn man nicht beyde Verse (5. und 6.) mit V. 2. (ὁ νομος ... νομυ τυ θανατυ) verbinden, und

V. 3. 4. als Parenthese ansehen will. Der Zusammenhang scheint bey der ersten Erklärung leichter zu seyn; aber man kann doch nicht behaupten, daß die lezte den Zusammenhang gegen sich habe.

Wenn man annimmt, daß die Worte V. 1. *μη κατα σαρκα περιπατεσιν* etc. nicht ächt seyen, so kann man V. 2. und V. 3. 4. nach der ersten Erklärung von V. 3. 4. mit V. 1. verbinden: Diejenigen, die Christo angehören, haben kein Verdammungsurtheil zu fürchten; denn 1) sie stehen unter der beseligenden Herrschaft (Regierung) des göttlichen Geistes, und sind eben darum frey von der unseligmachenden Herrschaft der Sünde, bey welcher man immer dem Verdammungsurtheil des Gesetzes unterworfen ist (V. 2.). 2) Sie haben, um des Todes Jesu willen, wegen ihrer in ihrem vorigen Zustand begangenen Sünden, aber auch wegen der Schwachheitssünden, deren sie sich in ihrem neuen Zustand schuldig machen, kein Verdammungsurtheil zu fürchten (V. 3. f.). Diese Art des Zusammenhangs findet übrigens auch dann Statt, wenn man die Worte V. 1. *μη κατα σαρκα* etc. als ächt annimmt. Bey dieser Voraussetzung kann man aber auch V. 2. mit den Worten *μη κατα σαρκα* etc. allein verbinden, und dann den 3ten und 4ten Vers als Erläuterung des in V. 1. enthaltenen Satzes betrachten: sie sind, weil sie nicht *κατα σαρκα περιπατεντες* sind, frey von dem *κατακριμα*; denn in V. 3. f. ist der Satz enthalten: Wir sind um des Todes Jesu willen frey von der Furcht vor Strafen, wenn wir nicht *κατα σαρκα* ... leben.

V. 4. *ἐν ἡμιν*, durch uns, oder: von uns. Luc. 4, 1. (vergl. Matth. 4, 1. und Marc. 1, 12.) Apg. 4, 9. vergl. das hebr. ב 4 Mos. 36, 2. Hos. 14, 4.

τοις περιπατεσιν, nach der obigen ersten Erklärung von *κατεκρινε* und *δικαιωμα*: wir werden von der Strafe befreyt, wenn wir nicht *κατα σαρκα* leben; nach der zweyten Erklärung: quippe qui, die wir nämlich, in so fern wir 2c. Vgl. Röm. 4, 24. Hebr. 4, 3. oder auch: wenn.

κατα, accommodate ad; oder: ad normam.

σαρξ, die Quelle aller bösen Begierden und Handlungen im Menschen.

πνευμα ist daher die Quelle aller gottgefälligen Gefühle, Urtheile, Entschließungen und Handlungen, indoles melior, indoles πνευματικη, und namentlich: das von dem göttlichen Geiste hervorgebrachte und unter seinem Einfluß fortdauernde Princip aller moralisch=guten, gottgefälligen, innern und äußern Handlungen ꝛc. V. 9. scheint die Meynung zu begünstigen, daß πνευμα, ohne Zusatz, da, wo es dem σαρξ entgegengesetzt wird, verschieden sey von πνευμα θεου (πνευμα ἁγιον); doch folgt nicht daraus, daß πνευμα in allen Stellen, wo es dem σαρξ entgegengesetzt ist, verschieden sey von πνευμα θεου.

V. 5. Denn diejenigen, die dem Hang zum Bösen folgen, streben nach dem, das diesem Hang gemäß ist, diejenigen aber, die dem Geist folgen, nach dem, was dem Geist gemäß ist. V. 6. Das Streben der Verdorbenheit aber ist Tod (Ursache des Todes); das Streben des Geistes hingegen ist (Quelle von) Heil und Leben.

Ueber den Zusammenhang dieser Verse mit dem Vorhergehenden s. oben.

οἱ κατα σαρκα ὀντες, qui normam vitiositatis sequuntur; ὀντες, so viel als: περιπατουντες V. 4. (εἰναι κατα σαρκα = σαρκικον εἰναι), welche der Verdorbenheit ergeben sind, der Neigung zum Bösen folgen.

φρονουσιν, φρονειν, desiderare, studere, sequi aliquid, nach etwas trachten, streben, seine Absicht auf etwas richten; vgl. Phil. 3, 19. Col. 3, 2. vgl. V. 1. φρονειν τα τινος heißt bey den Griechen: von der Parthie Eines seyn; wollen und thun, was dem Andern angenehm ist, in Absicht auf Streben und Handeln mit ihm übereinstimmen, Matth. 16, 23. σαρξ und πνευμα werden hier personificirt.

πνευμα, entweder der göttliche Geist selbst, oder das durch die Mitwürkung des Geistes Gottes in uns hervorgebrachte Princip eines Gott wohlgefälligen innern und äußern Lebens.

V. 6. γαρ, hier so viel als: δε, nun aber. Oder ist V. 6. mit V. 2. zu verbinden (s. oben). Paulus stellt die Folgen der genannten entgegengesetzten Gesinnungen vor.

φρονημα της σαρκος, id quod sequitur σαρξ; studium, quo fertur vitiositas. *Hesychius* erklärt es durch βελημα, θελημα.

θανατος, affert mortem, 7, 13. die unseligen Folgen der Sündhaftigkeit, vgl. 6, 23.

ζωη και ειρηνη, felicitatem summam affert, vgl. ζωη Col. 3, 4. 1 Joh. 5, 20. Joh. 11, 25.

ειρηνη, nach dem hebräischen Sprachgebrauch salus; mit ζωη verbunden: große Seligkeit. Paulus erläutert hier zugleich den Ausdruck πνευμα ζωης V. 2.

V. 7. Denn das Streben des Hangs zum Bösen ist Feindschaft gegen Gott; denn dasselbe unterwirft sich nicht dem Gesetz Gottes; denn es vermag es auch nicht. V. 8. Diejenigen also, welche der Verdorbenheit folgen, können Gott nicht wohlgefallen.

V. 7. 8. ist Entwicklung des Satzes, daß φρονημα της σαρκος, θανατος sey, V. 6. Die Erläuterung des andern Satzes V. 6. steht in V. 10. 11. Den Uebergang dazu macht V. 9.

V. 7. φρονημα, εχθρα, pro abstractis ponenda concreta; φρονημα, wer so gesinnt ist, wie das σαρξ es fordert.

εχθρα, ein fortgehendes Widerstreben gegen das göttliche Gesetz; jenes Streben widersteht dem Gesetz, also dem Willen Gottes, und ist in so fern Gott selbst entgegen (vgl. Jac. 4, 4.). Diese εχθρα wird erklärt in den folgenden Worten: τῳ γαρ νομῳ τȣ Θεȣ ȣχ ὑποτασσεται.

ȣδε γαρ δυναται, nämlich so fern der Mensch der Verdorbenheit ergeben ist (vgl. 7, 14. ff.); so lang er nicht durch den Geist Gottes befreyt ist von der Herrschaft sündlicher Begierden (vgl. 7, 6. 8, 2.).

V. 8. δε für ȣν, vgl. 6, 8. Also können diejenigen, welche sich vom Hang zum Bösen beherrschen lassen, nicht Gott wohlgefällig werden; daher auch nicht selig. Daher bringt φρονημα της σαρκος θανατον V. 6.

εἶναι ἐν σαρκι ist so viel als: σαρκικον εἶναι, oder φρονειν τα της σαρκος.

V. 9. **Ihr aber lasset euch nicht von der Verdorbenheit, sondern vom Geiste beherrschen, wenn anders Gottes Geist in euch wohnt. Wer aber den Geist Christi nicht hat, der ist nicht sein.**

V. 9. ist Uebergang zur Erläuterung der zweyten Hälfte von V. 6.

ἐςε kann nicht Imperativus seyn, sonst müßte μη vor ἐςε stehen; auch sprechen die Worte εἴπερ etc. dafür. Ihr seyd, wie ich hoffe, nicht σαρκικοι etc.

εἴπερ kann heissen: weil; hier aber besser: wenn anders, si quidem, si modo. Paulus konnte vermuthen, daß der größte Theil der römischen Christen durch den göttlichen Geist befreyt worden sey, von der Herrschaft des sündlichen Hangs; aber von Allen konnte er es nicht vermuthen.

πνευμα Θεȣ muß den göttlichen Geist selbst bezeichnen, der die würkende Ursache eines neuen göttlichen Lebens in uns ist, und nicht die bessere Gesinnung. Denn πνευμα Θεȣ wird von dem vorhergehenden πνευματι unterschieden. Wenn es nicht verschieden wäre, so würden die Worte εἴπερ ungefähr das nämliche sagen, wie das Vorhergehende. πνευμα Θεȣ muß den Urheber der Gesinnung, welche mit πνευματι ausgedrückt ist, bezeichnen. Rosenmüller: Si quidem divinae voluntati consentanea sentiendi ratio imperium in vobis obtinet; aber das divinae rationi consentanea ist offenbar schon in πνευματι enthalten (vgl. den Gegensatz V. 7.). Auch die Worte: Χριςος ἐν ὑμιν V. 10. vgl. mit V. 9. bestätigen es, daß unter πνευμα Θεȣ nicht ein mit Gottes Willen übereinstimmender oder Gott ähnlicher Sinn zu verstehen sey. Dagegen kann ἐν πνευματι nicht den Geist Gottes, sondern nur die Würkung desselben, eine von ihm gewürkte bessere Gesinnung bezeichnen.

οἰκειν bezeichnet ein fortdauerndes Würken. Das Bild ist von einem Tempel hergenommen, in dem Gott wohne. 1 Cor. 3, 16. 6, 19. 2 Tim. 1, 14.

πνευμα Χριϛυ, spiritus divinus; ἐχει kann tropisch genommen werden, und ist also nicht gegen diese Bedeutung; vgl. 1 Cor. 6, 19. es heißt hier: die fortdauernde Würkungen dieses Geistes erfahren.

ὐκ ἐϛιν αὐτυ, der gehört ihm nicht an; der ist nicht mit Christo verbunden, ist nicht sein Verehrer, kann von ihm nicht beseligt werden, in wem dieser Geist nicht so würkt, daß er dadurch immer vollkommner und reiner von Sünden wird.

V. 10. **Wenn aber Christus in euch ist, so ist zwar der Leib dem Tod unterworfen um der Sünde willen; der Geist aber lebt um der Begnadigung willen.** V. 11. **Und wenn der Geist dessen in euch wohnet, der Jesus von den Todten auferweckt hat, so wird Er, der Christus von den Todten auferweckt hat, auch euren dem Tod unterworfenen Leib wieder beleben, weil sein Geist in euch wohnt.**

Paulus erläutert hier die zweyte Hälfte von V. 6. Vgl. *Storrii* Opusc. Vol. II. p. 87. de vita beata, §. II.

Der Hauptgedanke ist: Ihr seyd selig, wenn ihr dem Geist folget; denn wenn gleich euer Leib ein Raub des Todes werden wird, so wird doch euer Geist fortleben, weil er begnadigt ist; ja selbst euer Leib wird wieder auferweckt werden zu einem seligen Leben, und wird verbunden werden mit dem Geiste in einem herrlichen Zustande. Es wird auf das gegenwärtige Leben ein vollkommneres menschliches Leben folgen; der ganze Mensch wird wieder hergestellt werden, so daß auch die Verbindung mit dem Körper Mittel seiner Vervollkommnung und Beseligung wird.

Es ist V. 11. von einer Auferstehung des Körpers, und zwar von einer seligen, die Rede, nicht von einer bildlichen, moralischen Wiederbelebung, oder Besserung und Heiligung der Menschen. Gegen die leztere Erklärung, die z. B. Ernesti annimmt, streitet aber, daß θνητον σωμα nicht vitiositas heißt. Man könnte zwar sagen, σωμα νεκρον V. 10. und σωμα θνητον V. 11. sey so viel als σωμα τυ θανατυ (7, 24.); aber erweislich ist es doch nicht. Wenn man dieß

aber auch annehmen wollte, so könnte doch der Gedanke: „Gott wird euch heiligen,“ nicht so ausgedrückt werden: ζωοποιησει vitiositatem, sondern es müßte das Gegentheil: θανατωσει oder etwas Aehnliches gesetzt werden, vgl. 6, 6. Col. 2, 11. 3, 5. 9. Wollte man auch unter σωμα θνητον oder νεκρον vitiositatem *emortuam* verstehen, so gäbe das ζωοποιησει: „er wird die erstorbene Verdorbenheit wieder beleben,“ eben so wenig einen guten, oder auch nur erträglichen Sinn. Ueberdieß bezeichnet das ζωοποιειν etc., wenn es im moralischen Sinn genommen wird, eine Veränderung, die bey den römischen Christen schon vorgegangen seyn mußte, wenn sie wahre Christen (V. 9. 6, 17. 18. 22.) waren, wenn sie das πνευμα Θεȣ hatten, vgl. Eph. 2, 1. ff. In wem das πνευμα Θεȣ οικει, der ist ἐν πνευματι V. 9.; oder er ist ζωοποιηθεις, in dem Sinn, in welchem es Eph. 2, 5. Col. 2, 13. gesagt wird.

V. 10. Wenn ζωοποιησει V. 11. auf die künftige Auferweckung sich bezieht, so ist es wahrscheinlich, daß V. 10. το δε πνευμα ζωη sich nicht auf das gegenwärtige Leben, oder wenigstens nicht ausschließend auf dasselbe sich beziehe; und der Sinn ist daher: wenn aber Christus oder der Geist Christi in euch ist, so wird freylich euer Leib dem Tod unterworfen seyn, wegen der Sünde (vgl. 5, 12. ff.), aber euer Geist wird, obgleich der Leib stirbt, lebend, voll Leben und Seligkeit seyn, vgl. Joh. 11, 25. 26. Luc. 23, 43.

Χριϛος ἐν ὑμιν, so viel als: in vobis οικει; Eph. 3, 17. Χριϛος, so viel als: πνευμα Χριϛȣ, oder: πνευμα Θεȣ V. 9.

νεκρον, morti obnoxium est, so viel als: θνητον; vgl. מת Jer. 28, 16. 5 Mos. 17, 6., vgl. auch *Raphelii* Annot. ex Arriano.

πνευμα, der Geist des Menschen (vgl. Jac. 2, 26. Gegensatz von σωμα), vermuthlich aber mit dem Nebenbegriff: emendatus per spiritum divinum.

ζωη, er wird leben, auf's seligste leben, vergl. *Storr*, Obss. p. 22. s. p. 234. 259. und 1 Joh. 4, 16. etc.

δια δικαιοσυνην, so viel als: δικαιωσιν, vgl. 5, 21. Er

wird von Gott als rechtschaffen und unschuldig behandelt, und ist daher von dem κατακριμα V. 1. frey; Andere: propter pietatem.

V. 11. Der Sinn ist: 1) Die Würkungen des göttlichen Geistes zu unserer Besserung zwecken auf unsere Beseligung, auf unsere Verähnlichung mit Christo auch in Absicht auf Seligkeit (V. 29.) hin, und tragen in so fern auch zur Belebung der Hoffnung bey, daß Gott uns vollständig beseligen, auch dem Leibe nach Christo ähnlich machen wolle; 2) Wenn Gottes Allmacht jetzt schon in uns zu unserem Besten würksam ist, so ist es gewiß, daß uns Gott nicht blos unserer Natur und dem Naturlauf überlassen, daß er zu unserer Beseligung auch seine Allmacht gebrauchen will. Um so gewisser dürfen wir auch auf seine Versicherung hin hoffen, daß er unsern Körper einst (was freylich nur durch seine Allmacht möglich ist.) in einen neuen bessern Zustand setzen werde, vgl. 2 Cor. 5, 5. 1, 22. Eph. 1, 14. Denn es muß allerdings bey 1) und 2) vorausgesetzt werden, daß Gott denen, in welchen πνευμα Θεϐ ist, eine selige Auferstehung zugesichert habe. Darauf scheint sich auch zu beziehen das τϐ ἐγειραντος Ἰησϐν, „der Jesum vom Tode auferweckt, und eben dadurch auch die durch ihn den Seinigen gegebene Verheissung einer künftigen seligen Auferstehung bestätigt hat." Diese Worte erinnern daran, daß Gott die Macht habe, unsere Leiber zu beleben. Es liegt also ein innerer und ein äusserer Versicherungsgrund einer seligen Auferstehung darin.

το πνευμα τϐ ἐγειραντος Ἰησϐν kann nicht eine Gott wohlgefällige Gesinnung bezeichnen. Wenn auch πνευμα Θεϐ heissen könnte: eine Gott ähnliche Gesinnung, so wäre es bey πνευμα τϐ ἐγειραντος nicht der Fall. Denn, wenn das Wort „Gott" umschrieben werden sollte, so müßte eine Umschreibung gewählt werden, die eine Gesinnung bedeutet, z. B. „der Geist des Allgütigen," aber nicht: „dessen, der Jesum erweckt hat;" denn hierin können wir Gott nicht ähnlich werden, vgl. Storr's Abh. von den Gnadenwürk. S. 78.

ζωοποιησει, vita beata donabit, Joh. 6, 39. 40. 1 Cor. 15, 42. ff. Phil. 3, 11. 21.

δια το ἐνοικον αὐτου πνευμα, diese Lesart zieht Griesbach der folgenden vor: δια του ἐνοικουντος αὐτου πνευματος. Diese hat freylich wenigere und weniger erhebliche Autoritäten für sich; aber daß sie unächt sey, scheint doch noch zweifelhaft zu seyn. Bey der Lesart δια του — πνευματος wird die künftige Auferweckung dem πνευμα zugeschrieben, dem sie sonst nicht zugeschrieben wird. Dieß ist zwar an sich keine Schwierigkeit, aber es konnte doch vielleicht Anlaß zur Aenderung der Lesart geben.

V. 12. **Wir sind also, meine Brüder, Schuldner, nicht der Verdorbenheit, daß wir nach ihrem Antrieb leben sollten.** V. 13. **Denn wenn ihr nach dem Trieb der Verdorbenheit lebet, werdet ihr sterben; wenn ihr aber durch den Geist die Triebe der Sinnlichkeit tödtet, so werdet ihr leben.**

V. 12. ἀρα οὐν muß mit V. 6—11. vgl. V. 13. ff. verbunden werden, vgl. auch 6, 7. 11. 12. 14. f. 18. den Neigungen zum Bösen folgen, ist Quelle von Unseligkeit; den Antrieben des göttlichen Geistes folgen, Quelle von Seligkeit, V. 6. Wir sind also verbunden (1, 14.), nicht dem Herrn zu gehorchen, der uns mit Unglück lohnt, sondern dem Geiste Gottes, der uns beseligt.

ὀφειλεται ἐσμεν οὐ τη σαρκι, eine Litotes, wo die Worte weniger sagen, als sie sagen sollen; vgl. *Storrii* Obss. pag. 33. ss. *Koppe:* Atqui ne ulla quidem re de vobis bene merita est σαρξ vestra, ut necesse vobis sit obsequi ejus voluntati. Paulus sieht auf das zurück, was er schon 6, 14. ff. gesagt hatte.

Am Schluß V. 12. muß nach ζην supplirt werden: ἀλλα τῳ πνευματι.

V. 13. Paulus wiederholt hier kurz den Grund des in V. 12. enthaltenen Satzes, den er schon V. 6. ff. ausgeführt hatte.

μελλετε ἀποθνησκειν, miseri eritis; folget ihr dem σαρξ,

so werdet ihr unausbleiblich verloren seyn; *ἀποθνησκειν* wie *θανατος*, 7, 10. 8, 6.

πνευματι, πνευμα, entweder die durch das Evangelium bewürkte bessere Gesinnung, oder der göttliche Geist selbst, wahrscheinlicher ist das erste.

πραξεις, Würkungen; hier also: Gefühle und Begierden, die mit dem *σωμα* zusammenhängen, vgl. Col. 3, 9.; *παθηματα* Röm 7, 5.; *παθηματα και ἐπιθυμιαι* Gal. 5, 24.

σωματος, *σωμα*, so viel als: *σαρξ*, vgl. 7, 24. Sinnlichkeit. Nach einer andern Lesart heißt es *σαρκος*, was vielleicht nur eine Gloße ist.

θανατυτε, wenn ihr sie unwürksam, kraftlos machet, die bösen Begierden unterdrücket, nicht in Handlungen ausbrechen lasset, vgl. *ἐςαυρωσαν* Gal. 5, 24., *νεκρωσατε* Col. 3, 5.

V. 14. Denn alle, die durch den Geist Gottes sich leiten lassen, sind Gottes Kinder.

Paulus entwickelt nun V. 14. ff. weiter den Satz: ihr werdet selig seyn, wenn ihr vom Geiste Gottes euch leiten lasset. Alle die den Antrieben des Geistes Gottes folgen, sind Gottes Söhne, als solche aber selig; denn diese sind Erben Gottes, und werden einst auch an der Herrlichkeit Christi Theil nehmen.

πνευμα Θεȣ, hier nicht: die Gesinnung, sondern: der göttliche Geist selbst, der eine gottgefällige Gesinnung erweckt.

ἀγονται, welche regiert, geleitet, getrieben werden, so viel als: *πνευμα οἰκει ἐν*... V. 9. 11. vgl. Gal. 5, 18. Diese Würkungen des Geistes sind aber nicht unwiderstehlich, sondern angemessen solchen Wesen, welche Freyheit besitzen.

υἱοι Θεȣ, welche hohe Bedeutung dieser Ausdruck habe, lehrt Paulus V. 17.; im Allgemeinen: Menschen, die Gegenstände einer vorzüglichen Liebe Gottes sind, die daher schon in diesem Leben manches Gute von Gott erwarten dürfen, wozu Andere nicht berechtigt sind, besonders aber in jenem Leben Gott ähnlich seyn werden an Seligkeit, wodurch ihre hohe Würde erst offenbar werden soll, vgl. V. 15—17. 1 Joh. 3, 2. Joh. 1, 12.

V. 15. Denn ihr habt nicht empfangen den Geist der Knechtschaft, daß ihr abermal euch fürchten müßtet, sondern einen Geist der Kindschaft, durch den wir rufen: Vater! Vater! V. 16. Der Geist selbst bestätigt unserem Geiste, daß wir Gottes Kinder sind.

V. 15. 16. erläutert Paulus den Gedanken V. 14., daß diejenigen Kinder Gottes seyen, die vom Geist Gottes sich beherrschen lassen, und V. 17. spricht er dann von der Seligkeit der Kinder Gottes.

V. 15. Wir haben (durch die Würkungen des göttlichen Geistes) eine kindliche Gesinnung, eine kindliche Liebe und ein kindliches Zutrauen gegen Gott, womit auch der willige Gehorsam gegen seine Gebote zusammenhängt (1 Joh. 5, 3. vgl. 4, 18. f. 1 Petr. 1, 3. f. 14. f. Röm. 8, 4.). Wir können also an der Gesinnung, die Gottes Geist in uns gewürkt hat, erkennen, daß wir das Recht haben, uns als Kinder Gottes zu betrachten.

πνευμα δυλειας kann heißen: eine knechtische, sclavische Gesinnung; so heißt πνευμα Gesinnung 1 Cor. 4, 21. 2 Tim. 1, 7. 2 Cor. 12, 18. Ezech. 18, 31. רוח Ps. 51, 14. ängstliche Furcht vor Gott und seinen Strafen, wo man nicht mit froher Zuversicht Gott als seinen Vater betrachten kann. Auch die Besseren hatten vorher nicht den Grad des Zutrauens und der Hoffnung, der durch das Christenthum bey ihnen bewürkt wurde, vgl. Gal. 4, 1. ff. 24. Man kann aber auch, was hier wahrscheinlich besser ist, unter πνευμα den Geist Gottes verstehen (vgl. Storr's Abh. von den Gnadenwürkungen, S. 63. ff.); nicht einen Geist, der Urheber eines knechtischen Sinnes ist, daß ihr euch wieder, wie vormals, ängstlich vor Gott fürchten müßtet (Gal. 4, 1—3. Hebr. 12, 18—21. Röm. 7, 6.), sondern einen Geist, der, in so fern er euch durch seine Würkungen zu einer frohen kindlichen Zuversicht gegen Gott antreibt (Gal. 4, 6.), vermöge dieser erfreulichen Absicht und Richtung seiner Würkungen eine Versicherung und Anzeige der Kindschaft (vgl. den Genitiv διαθηκης Hebr. 9, 20.) derer ist, in welchen er jenes kindliche

Zutrauen befördert (vgl. Eph. 1, 14.). Paulus erläutert dieß mit παλιν εἰς φοβον.

παλιν scheint sich zunächst auf die Christen aus den Juden zu beziehen; da aber παλιν mit εἰς φοβον zu verbinden ist, so könnte es zum Theil auch auf Heiden-Christen bezogen werden, wie Hebr. 2, 15.

υἱοθεσια, eigentlich Adoption, dann der Zustand der adoptirten Söhne, oder der Söhne, der Kinder überhaupt; πνευμα υἱοθεσιας, die Gesinnung, welche Kinder Gottes haben, wo wir Gott zuversichtlich als unsern Vater anrufen, oder, wie oben, der Geist, der eine Versicherung unserer Kindschaft ist.

ἀββα, ὁ πατηρ; zur Erklärung des syrischen Abba setzt Paulus für die griechischen Christen ὁ πατηρ hinzu. Vergl. Marc. 14, 36. und Gal. 4, 6., wo Paulus denselben Gedanken ausdrückt. Nach Andern soll in diesen Worten eine Emphase seyn, welche entweder in dem Artickel ὁ (mi pater), oder lieber in der Anhäufung der Synonymen zu suchen wäre.

κραζομεν, wir nennen ihn zuversichtlich unsern Vater.

V. 16. αὐτο το πνευμα; πνευμα ist hier wahrscheinlich der göttliche Geist. Der göttliche Geist selbst trägt durch seine Würkungen auf unser Inneres dazu bey, unsere Ueberzeugung von der väterlichen Liebe Gottes gegen uns zu befestigen und zu beleben, und gegen Zweifel und Schwierigkeiten sicher zu stellen, und bestätigt es auf diese Art unserem Geiste, daß wir Gottes Kinder seyen. Versteht man mit Andern die christliche (kindliche) Gesinnung (V. 15.), so enthalten V. 15. 16. nur Einen Gedanken, oder Einen Grund von V. 14. Aber diese Erklärung ist nicht wahrscheinlich. Das τῳ πνευματι ἡμων leitet auf den Gedanken, daß das πνευμα συμμαρτυρει ein von unserem Geist verschiedener Geist sey. Es ist also natürlicher, durch das πνευμα συμμαρτυρει den Geist zu verstehen, der V. 9. πνευμα Θεου, und V. 11. πνευμα του ἐγειραντος etc. heißt. Dazu kommt, daß in der Parallelstelle Gal. 4, 6. der Geist Gottes oder seine Würkungen verstanden werden müssen. Dieselbe Bedeutung

muß πνευμα auch Gal. 3, 2. 5. haben. Versteht man auch V. 15. den Geist Gottes, so heißt αὐτο το πνευμα: eben dieser Geist. Versteht man aber V. 15. durch πνευμα eine Gesinnung, so kann dennoch, wie im ersten Fall, αὐτο το πνευμα den Geist Gottes bezeichnen: „der Geist Gottes selbst".

συμμαρτυρει, testimonio suo, efficientia sua, confirmat; oder wenn V. 15. πνευμα die Gesinnung heißt: una cum ... testatur, zugleich mit unserer eigenen kindlichen Gesinnung.

τῳ πνευματι ἡμων, menti nostrae, πνευμα unser Geist, mit dem Nebenbegriff, so fern er durch den Geist oder durch das Evangelium umgeändert ist; vgl. πνευμα V. 10., oder: wenn πνευμα V. 15. Gesinnung heißt: unserer kindlich gesinnten Seele.

V. 17. **Sind wir aber Kinder, so sind wir auch Erben, nämlich Erben Gottes, und Miterben Christi; wenn wir anders mit ihm leiden, daß wir auch mit ihm zur Herrlichkeit erhoben werden.**

Welche also durch den Geist Gottes sich leiten lassen (V. 14.), sind selig, oder: werden es seyn (V. 13.); und das hindern die Leiden nicht, von welchen sie in diesem Leben getroffen werden.

κληρονομοι Θεου, tropisch: wir empfangen von Gott Güter, und zwar künftige Glückseligkeit (V. 18. ff.), oder können sie mit Recht hoffen, wie Kinder von den Eltern (vgl. κληρονομια Eph. 1, 18. Apg. 20, 32. 1 Petr. 1, 4.). Dieß ist allerdings in κληρονομοι Θεου enthalten. Aber es liegt wohl auch der bestimmtere Gedanke darin: Wir werden Theil nehmen an den Gütern, an der Herrlichkeit unsers Vaters, an dem, was Gott besitzt. Was wir von allem, was Gott besitzt, was wir von aller seiner Herrlichkeit zu benutzen, zu genießen fähig sind, was wir von Gottes Erkenntniß, von Gottes Macht und Beseligungskraft, von Gottes Eigenthum zu unserer eigenen oder unserer Brüder Beseligung anzuwenden im Stande sind, das werden wir haben und genießen, darüber werden wir, wie über ein uns zugefallenes Erbe,

verfügen können. (Vgl. Müslin's Aussichten des Christen in die Ewigkeit, S. 115. f.)

συγκληρονομοι Χριϛυ, Theilnehmer an der Herrlichkeit Christi; vgl. V. 29. 2 Tim. 2, 11. f. 1 Thess. 5, 10. Joh. 17, 24. 12, 26.

ειπερ, Paulus macht mit diesen Worten den Uebergang zur Beantwortung des Zweifels, der von den Leiden der Christen hergenommen werden könnte; und gibt in dieser Beziehung den Wink, daß Leiden an sich schon deßwegen nicht unvereinbar mit der Seligkeit seyen, weil auch Christus, der Herrlichste und Seligste, gelitten habe. *ειπερ*, si modo, oder: nam.

συμπασχομεν sc. *αὐτῳ*, wie bey *συνδοξασθωμεν* (vgl. über diese Ellipse *Storrii* Opusc. Vol. III. p. 305. s. not. 41.), wie *συν* Gal. 3, 9. עם Pred. Sal. 2, 16. Ps. 106, 6. Darin liegt hier wohl vorzüglich der Gedanke: mit einem solchen Sinn, wie Er.

συνδοξασθωμεν, nicht blos: daß wir beglückt werden, sondern: daß wir eine mit Würde und Ehre verbundene Seligkeit erlangen, wie Er.

V. 18. **Denn ich bin überzeugt, daß die Leiden der gegenwärtigen Zeit für nichts zu achten sind, im Vergleich mit der Herrlichkeit, die an uns soll offenbaret werden.**

Paulus begegnet V. 18. ff. ausführlich der Einwendung: wie können Christen glücklich gepriesen werden, da sie so viele und große Leiden zu erdulden haben? Eine Einwendung, die bey den damaligen Christen, durch die Hinsicht auf ihre äußere Lage sehr leicht veranlaßt werden konnte, und vermuthlich auch von Gegnern des Christenthums zum Nachtheil desselben gebraucht wurde. In Beziehung auf diese Einwendung beruhigt er die römischen Christen zuerst (V. 18—25.) durch die Erinnerung an die Größe der Seligkeit, die sie in der künftigen Welt zu hoffen haben, und in Vergleichung mit welcher alle Leiden, die sie jezt zu tragen haben, für Nichts zu achten seyen.

γαρ, entweder muß zwischen V. 17. 18. (vgl. V. 15.) der in V. 14—17. erläuterte Hauptgedanke mit einem Zusatz, der sich auf *συμπασχομεν* (V. 17.) bezieht, eingeschoben werden: diejenigen, welche Gottes Kinder sind, sind selig, der Leiden dieses Lebens ungeachtet; oder bezieht sich V. 18. zunächst auf *συνδοξασθωμεν* (V. 17.), worin auch der Begriff von einer unaussprechlich großen Herrlichkeit liegt; oder auf den Gedanken, wir sollen mit Christo leiden, damit wir *συνδοξασθωμεν*.

ὀυκ ἀξια, ἀξιον, eigentlich von Dingen, welche gewogen werden (vergl. *Grotius* h. d. St.), was einen Werth, eine Schätzung hat; *ὀυκ ἀξιον*, was kein Gewicht hat, quod nullum momentum habet, was von keiner Bedeutung, für nichts, oder nicht hoch zu achten ist.

προς, si comparentur cum ... im Vergleich.

δοξαν, dasselbe, was V. 17. *κληρονομοι Θεȣ, συγκληρονομοι Χριςȣ* heißt.

μελλȣσαν ἀποκαλυφθηναι (vgl. Gal. 3, 23.) in Vergleich mit der Herrlichkeit, die wir einst öffentlich genießen werden. Die Worte sagen nicht nur, daß diese Herrlichkeit uns werde ertheilt werden, sondern, daß es auch eine sichtbare, auch für Andere nicht verborgene Herrlichkeit seyn werde; vergl. 1 Joh. 3, 2. Col. 3, 4. vgl. mit V. 3.

εἰς ἡμας, statt: *ἐν ἡμιν* oder *ἡμιν*.

Vgl. mit V. 18. in Absicht auf den Inhalt überhaupt, 2 Cor. 4, 17.

V. 19. **Denn dieser Enthüllung der Herrlichkeit der Kinder Gottes harret die ganze Natur sehnsuchtsvoll entgegen.**

Der Hauptgedanke V. 19—23. ist: Wir werden gewiß eine sehr große Glückseligkeit erhalten; denn 1) ist eine große Verbesserung des Zustandes der ganzen Natur oder der Erde zu erwarten, die eben auf den Zeitpunkt der Vollendung der *ὑιων Θεȣ* ausgesetzt ist, und um ihrer willen (zu ihrer Beglückung, zur Offenbarung ihrer Würde) erfolgen wird (V. 19—22.); 2) würde Gott gewiß nicht zugeben, daß seine

Lieblinge, in welchen jezt schon seine Kraft zu ihrem Besten sich würksam äußert, unter den Mühseligkeiten und Leiden dieses Lebens mit so schmerzhaften Empfindungen sich nach einem bessern Zustand sehnen, wenn er sie nicht wirklich für einen Zustand bestimmt hätte, der eine überschwengliche Vergütung für alle ihre Leiden seyn wird; wenn er sie nicht zu einer Herrlichkeit bestimmt hätte, welche sie alle ihre Leiden vergessen machen wird.

Es kommt in V. 19. ff. hauptsächlich auf die Erklärung von *κτισις* an. Wenn man es von Menschen versteht, so sind sieben Erklärungen möglich. Es läßt sich aber zeigen, daß keine von allen erweislich sey, oder in den Zusammenhang tauge. Diese mögliche Erklärungen mit den Bemerkungen dagegen sind folgende: *κτισις* wird erklärt:

1) Die Christen überhaupt. Dagegen ist, a) daß zwar *καινη κτισις* z. B. 2 Cor. 5, 17. Christen bedeute, doch nur in Vergleichung mit ihrem vorigen Zustande, *κτισις* ohne Zusatz aber nirgends diese Bedeutung hat. b) Aber auch der Zusammenhang erlaubt es nicht. Die *υιοι Θεȣ* V. 19. und *τεκνα Θεȣ* V. 21. müssen doch die wahren Christen bedeuten; von diesen wird aber *κτισις* offenbar unterschieden. Auch ist es nicht wahrscheinlich, daß Paulus V. 23. unter *απαρχην πνευματος εχοντες* etwa sich und andere Apostel den übrigen Christen entgegengesetzt habe.

2) Die Christen aus den Juden, und namentlich die palästinensischen. (Z. B. Gockel und Augusti theolog. Monatschrift 1801. 1s Heft, S. 51. ff. erklärt V. 19. 20. so: „Unsere Brüder, die Judenchristen in Palästina, sehnen sich heiß nach der glücklichen Ausbreitung der christlichen Religion. Denn jezt noch sind sie, gegen ihre bessere Ueberzeugung, dem vergänglichen Cerimoniendienste der Juden unterworfen." S. *J. F. Flatt*, Dissert.: Annotationes ad loca quaedam Ep. P. ad Romanos. 1801. p. 11. ss. Was daselbst gegen diese Erklärung bemerkt wird, ist kurz folgendes:) a) Aus dem Sprachgebrauch kann diese Bedeutung nicht erwiesen werden. Wenn auch Ps. 95, 6. 100, 3. gesagt wird, *Θεος εποιησε* die

Israeliten; und wenn dieß auch in Rücksicht auf die besonderen Vorzüge der Israeliten gesagt wird, so folgt doch nicht, daß die Juden sich selbst κατ' ἐξοχην κτισιν oder κτισιν Θεϋ genannt haben. Daß deßwegen Paulus 2 Cor. 5, 17. Gal. 6, 15. die Judenchristen καινην κτισιν nenne, und den übrigen Juden und denjenigen Judenchristen, welche noch das Gesetz hielten, als der παλαιᾳ κτισει entgegensetze, hat keinen Grund für sich, und ist um so unwahrscheinlicher, da aus dem Zusammenhang und den ähnlichen Stellen Col. 3, 9. f. Eph. 4, 22. ff. erhellt, daß wahre Christen überhaupt, sowohl aus den Juden als aus den Heiden, nur in Vergleichung mit sich selbst, und in so fern sie eine andere Sinnes- und Handlungsart angenommen haben, καινη κτισις genannt werden. Wenn aber auch unter κτισις das jüdische Volk verstanden werden dürfte, mit welchem Rechte dürfte man es auf die palästinensischen Judenchristen allein einschränken? b) Aber auf jeden Fall ist der Zusammenhang der Stelle dieser Erklärung entgegen. α) Es ist schon unwahrscheinlich, daß die Judenchristen damals, nur um den Anstoß bey den übrigen Juden zu vermeiden, eifrige Beobachter des Gesetzes (Apg. 21, 20.) gewesen seyen, und mit Sehnsucht die Zeit erwartet hätten, wo sie in den ungestörten und vollkommenen Genuß der Freyheit und der Rechte der Christen (der erwachsenen Söhne Gottes) eintreten dürften. β) Auch stimmen die Worte δια τον ὑποταξαντα V. 20., wenn sie auf Gott bezogen, und wenn unter ματαιοτης der mosaische Cerimoniendienst verstanden wird, nicht mit der Lehre Pauli überein, der den Judenchristen zwar die Beobachtung des Cerimonialgesetzes nicht verbot, aber doch standhaft behauptete, daß die Christen nicht daran gebunden seyen. γ) Hauptsächlich aber, wie könnte V. 19. ff. mit dem Vorhergehenden zusammenhängen, wenn die Ausdrücke ἀποκαλυψις υἱων τϋ Θεϋ (V. 19.), ἐλευθερια της δοξης των τεκνων τϋ Θεϋ (V. 21.), ὑιοθεσια (V. 23.) die freye Uebung der christlichen Religion nach dem Umsturz des jüdischen Staates bezeichneten? Diese Ausdrücke sind doch einerley mit dem vorhergehenden ἡ μελλϋσα δοξα

ἀποκαλυφθῆναι εἰς ἡμᾶς (V. 18.), κληρονόμον Θεοῦ, συγκληρονόμον Χριστοῦ εἶναι, συνδοξασθῆναι Χριστῷ V. 17., oder darin enthalten; diese lezteren aber beziehen sich offenbar auf das **künftige Leben**. δ) Wie könnte auch κτίσις, in der angenommenen Bedeutung, von denen, welche V. 23. τὴν ἀπαρχὴν τοῦ πνεύματος ἔχοντες genannt werden, unterschieden seyn? Mögen unter den Lezteren diejenigen Christen verstanden werden, welchen die Gaben des Geistes **zuerst** ertheilt worden sind, oder mag ἀπαρχὴ τοῦ πνεύματος die **in diesem Leben beginnende Würksamkeit des Geistes Gottes**, die sich in den Herzen aller Christen in jedem Zeitalter äußert, bezeichnen (**Storr**, über die Gnadenwürkungen, 2te Ausg. 1800. S. 59.), so gehören auf jeden Fall auch palästinensische Judenchristen dazu, und können also nicht von ihnen unterschieden werden.

3) **Die Christen aus den Heiden.** (So nimmt es **Nösselt**, Opusc. fasc. I. p. 115. ss. besonders p. 134. ss. und sezt dabey voraus, daß κτίσις **Heiden** bedeute.)

a) Es ist aber unerweislich, daß κτίσις **an sich** die Bedeutung: **Heiden**, habe. Die Stellen Marc. 16, 15. und Col. 1, 23. beweisen hier gar nichts; auch die Israeliten heissen Sir. 36, 15. κτίσματα τοῦ Θεοῦ. Auch die von **Lightfoot** (in seinen Hor. Hebr. ad Marc. 16, 15.) angeführten Stellen sind nicht hinreichend zum Beweis, daß בריה **an sich** Heiden bedeute, wenn gleich in jenen Stellen, besonders in der lezteren, בריה wegen des Zusammenhangs dem Sinn nach auf die Heiden bezogen werden muß. Eben so wenig ist es erweislich, daß κτίσις **Christen** aus den Heiden bedeute.

b) Auch schickt sich der Zusammenhang nicht gut dazu. Es ist nicht wahrscheinlich, daß Paulus die Christen aus den Juden auf eine für die Christen aus den Heiden so herabwürdigende Art diesen entgegengesezt habe (V. 19. 21. 23.), und daß er in diesem Zusammenhang (V. 14.) die Christen aus den Juden ausschließend, im Gegensaz gegen jene, υἱοὺς Θεοῦ (V. 19. 21.) genannt habe.

4) **Die Juden**, nämlich die damals noch unbekehrten

Juden, das jüdische Volk, welches Jesus noch nicht für den Messias erkannte, aber doch einen Messias erwartete. (So Cramer in seiner Erklärung des Briefs an die Römer, S. 134. f.) Dagegen ist, daß κτισις, absolut gesetzt, nirgends das jüdische Volk heißt; vergl. oben Num. 2) a). Wenn auch, ausser den dort angeführten Stellen, noch in einigen andern (Jes. 27, 11. 43, 1. 15. 44, 1. 2. 21. 24.), in Beziehung auf das jüdische Volk, gesagt wird, Gott habe es geschaffen oder gemacht, so zeigt freylich der Zusammenhang, daß sich dieß auf das jüdische Volk beziehe; aber daraus folgt nicht, daß das Wort: das Erschaffene (κτισις), an sich das jüdische Volk bedeute.

5) Die Heiden. Nachtigall (Henke's neues Magazin für Relig. Philos., Bd. II. St. II. Nro. X.) versteht durch κτισις die unbekehrten Heiden, durch ματαιοτης V. 20. Irrwahn, Götzenverehrung, durch ἀπολυτρωσις τȣ σωματος V. 22. Weggang aus dem jetzigen Leben. Der Sinn soll seyn: die heidnischen Völker sehen mit Sehnsucht einem Leben nach dem Tode entgegen. Allein a) die angenommene Bedeutung von κτισις: Heiden, ist unerweislich, s. oben Nro. 3) a). b) Auch paßt es nicht ganz gut in den Zusammenhang, z. B. V. 19. 21. Man vgl. auch, was gegen die folgenden Erklärungen bemerkt wird.

6) Alle Nichtchristen, Juden und Heiden zusammen. Grimm (De vi vocabuli κτισις Röm. 8, 19. ff., commentatio, qua simul locus iste Paulinus explanatur. Lips. 1812.) vertheidigt die Meynung, daß durch κτισις alle Nichtchristen zu verstehen seyen. (Eben so Lang, — Zur Beförderung des nützlichen Gebrauchs des W. A. Tellerischen Wörterbuchs des N. T., 1ter Thl. 2te Aufl. 1790. S. 175. f. — nach dessen Meynung durch κτισις die ausser der Kirche lebenden Völker und Menschen, sowohl Juden als Heiden, zu verstehen sind.) Grimm stellt S. 45. f. seine Meynung und die Hauptgründe derselben kurz so dar: κτισις describitur hoc loco ab υἱοις Θεȣ et Christianis diversa, iisque dignitate inferior, calamitatibus iisdem fere aut certe simili-

bus, quibus Christiani affliguntur, obnoxia, attamen *in melioris sortis spem erecta, quamvis filiorum Dei jure promissisque ejus peculiaribus careat; cujus et conditio tenuis et laeta spes Christi sectatores, molestiis et doloribus pariter conflictatos, docere debet, cum vacuitatem a malis omnino in his terris locum non habere, tum ob miseriae praesentis sensum spem melioris status futuri non esse abjiciendam, sed animis potius eo firmius infigendam.* — Quod si de aliqua re creata hoc pronuntiatur, eam dolere et sortem laetiorem exspectare; *si Christi cultores ejus exemplum intueri jubentur, ut et ipsi inter res miseras spem capiant et teneant, atque in hanc adducantur persuasionem, nemini his in terris a calamitatibus incolumi et illaeso esse licere;* si illa cum hominum parte, Christianis scilicet, confertur iisque opponitur, animus eo flectit atque inclinat, ut, qui κτισεως nomine appellantur, e *hominum* genere esse judicemus. Cum porro κτισις a Christianis distinguatur, iisque juribus et commodis, quibus, qui Christi partes sequuntur, gaudent, carere dicatur, τῃ κτισει intelligendi erunt ii, *qui a Christiana religione alieni sunt.*

Allein 1) die Gründe, welche Grimm der älteren gewöhnlichen Meynung (daß κτισις die vernunftlose Schöpfung oder einen Theil derselben bedeute) S. 22. ff. entgegenstellt, sind nicht beweisend.

2) Was die angenommene Bedeutung von κτισις betrifft, so läßt sich nicht hinlänglich erweisen, daß κτισις, an sich, die Nichtchristen bezeichne. Indessen könnte man zugeben, daß, da Paulus hier die κτισις von den Kindern Gottes unterscheidet, und sogar den Christen entgegensetzt, κτισις in diesem Zusammenhang den nichtchristlichen Theil der Menschen bezeichne, und somit der Umfang der Bedeutung von κτισις durch den Zusammenhang beschränkt werde; obgleich aus Marc. 16, 15. Col. 1, 23. und aus der Analogie des Worts κοσμος nicht sicher geschlossen werden kann, daß κτισις, an sich, die Bedeutung: Nichtchristen habe.

3) Eine Schwierigkeit entsteht aber, wenn man fragt, wie bey dieser Erklärung von κτισις der V. 19. und 21., in Beziehung auf die Hoffnung und Erwartung der κτισις, zu nehmen sey. Grimm berücksichtigt diese Schwierigkeit, aber er hebt sie nicht ganz. Er bemerkt nämlich, Paulus spreche V. 19. und 21. nicht von dem, was die Nichtchristen wirklich zu hoffen berechtigt seyen, sondern nur von dem, was sie, durch das Gefühl der Leiden dieses Lebens veranlaßt, wünschen und hoffen, und setze selbst voraus, und deute an, daß ihre Hoffnung nicht auf gültigen Gründen beruhe. Aber a) konnte doch wohl Paulus nicht behaupten wollen, daß alle Nichtchristen in dem damaligen Zeitalter einen glücklichen Zustand im künftigen Leben hoffen. Jedoch davon abgesehen, so scheint b) der Ausdruck V. 19.: την αποκαλυψιν των υἱων τȣ Θεȣ, nicht dazu geeignet zu seyn, den Gegenstand der Hoffnung, welche Nichtchristen haben mochten, zu bezeichnen, denn er bezeichnet nicht blos den unbestimmten Begriff von einem künftigen glücklicheren Zustand überhaupt, sondern einen ganz bestimmten.

4) Noch mehr scheint diese Erklärung gegen sich zu haben, wenn man die Frage in Betrachtung zieht, auf welchen Zweck V. 19. ff. sich beziehen, und wie diese Verse, bey der Voraussetzung des von Grimm angegebenen Zwecks, mit sich selbst und mit dem Nächstvorhergehenden zusammenhängen. a) Wäre der Zweck dieses Abschnitts der von Grimm angenommene, so müßte in V. 19—23. der Gedanke ausgedrückt seyn: Wenn auch Nichtchristen manchen Leiden unterworfen sind, und wenn bey ihnen eben durch diese Leiden die Hoffnung eines künftigen besseren glücklicheren Zustandes erregt wird, ob sie gleich keine gültige Gründe für diese Hoffnung haben; wie vielmehr soll bey uns Christen unsere so zuverläßige und festgegründete Hoffnung durch unsere Leiden belebt werden, und uns zu einer gelassenen Ertragung derselben stärken! — Aber dieser Gedanke findet sich nicht in dieser Stelle. Sie würde vielmehr, bey der vorausgesetzten Bedeutung des Worts κτισις, den Ge-

danken enthalten: Auch die Nichtchristen leiden, und hoffen, weil sie leiden, ein künftiges glücklicheres Leben, obgleich ihre Hoffnung eine sehr unzuverläßige, auf keinem sichern Grund ruhende Hoffnung ist. Nicht allein aber sie, sondern auch wir Christen leiden und erwarten sehnsuchtsvoll eine künftige Seligkeit. Aber wenn Paulus dieß gesagt hätte, welchen Zweck sollte er wohl dabey gehabt haben? zu welchem Zweck sollte er namentlich der Hoffnung der Nichtchristen V. 19. erwähnt haben? b) Auch ist nicht ganz klar, wie bey dieser Erklärung V. 19. ff. in einen schicklichen Zusammenhang mit dem Nächstvorhergehenden gebracht werden können. Grimm nimmt zwar an, γαρ V. 19. heisse etiam oder adeo (p. 78.), allein dieß ist nicht erweislich; es wird im Grund nur vorausgesezt, daß ein Zusammenhang da sey; und dann bleibt auch bey dieser Voraussetzung die Frage übrig, wie V. 19. mit dem Nächstvorhergehenden zusammenhänge. Diese Frage aber wird durch die Bemerkung (p. 78.) nicht ganz befriedigend beantwortet: verbis εις ημας v. 18. cogitando adjungamus illa: *„quam felicitatem in praesentia spe tantum praecipimus,"* ut molliatur durities, quae oritur ex *inopinato* et *improviso* transitu ad ea, quae v. 19. continentur.

7) Die Menschen überhaupt. Wollte man durch κτισις Menschen überhaupt, oder den größeren Theil der Menschen verstehen, womit der Sprachgebrauch (vergl. Marc. 16, 15. Col. 1, 23.) übereinstimmen würde, so würde damit der Zusammenhang durchaus nicht übereinstimmen. Denn im ersten Fall wären die υιοι Θεȣ, die von der κτισις (V. 19. 21. 23.) unterschieden werden, auch unter der κτισις begriffen; und was sollte V. 19. 21. in Beziehung auf alle Menschen heissen? Im lezteren Fall müßte das, was von der κτισις gesagt wird, wenigstens vorzüglich von den ungebesserten Menschen gelten. Aber auf diese paßt V. 19. 21. nicht. Man vgl. hier auch, was gegen die sechste Erklärung gesagt worden ist. Versteht man aber gebesserte Menschen, solche, die verschieden sind von den Christen, rechtschaffene Ju-

den und Heiden, die keine Kenntniß vom Christenthum erhielten, so setzt man eine unerweisliche Bedeutung des Worts *κτισις* voraus.

Diese Gründe (ausgenommen den ersten, daß die *υἱοι Θεϋ* auch unter der *κτισις* begriffen wären) fallen zwar bey der Art, wie **Keil** (in dem Programm: Quinam sint Rom. VIII, 23. *οἱ την ἀπαρχην τϋ πνευματος ἐχοντες*, ostenditur. 1809.) V. 19. ff. erklärt, weg. Aber in einer andern Hinsicht scheint auch seine Hypothese dem Zusammenhang nicht angemessen zu seyn.

Keil drückt seine Ansicht von dem Hauptinhalt dieses Abschnitts und dem Zusammenhang desselben mit V. 17. so aus: „— — sermonem hic (v. 19. ss.) esse de dolore, quem *omnes homines* ob *corporis sui fragilitatem moriendique necessitatem* sentiant, deque flagrantissimo melioris sortis desiderio cum illo dolore conjuncto. — Cum nimirum Paulus v. 17. futurae felicitatis Christianis tum maxime sperandae, si calamitates his in terris ob religionis suae professionem perferendas patienter tulerint, mentionem injecisset, incipit jam hujus felicitatis *magnitudinem* atque *praestantiam* pluribus declarare, ut lectores suos hujus ipsius *magnitudinis* ejus cogitatione ad istam malorum tolerantiam eo certius excitaret, hancque in eo potissimum ponit, quod tum omnis *moriendi necessitas corporisque fragilitas* sit cessatura, quae nunc quidem non modo Christianis, sed omnibus omnino hominibus molesta sit atque injucunda." Gründe für diese Meynung und Bemerkungen über einzelne Ausdrücke gibt **Keil** in Folgendem an: daß *ματαιοτης* V. 20. corporis humani fragilitatem atque mortalitatem bedeute, sey man deßwegen berechtigt anzunehmen, weil Paulus die *ματαιοτης* durch *την της φθορας δȣλειαν* (mortis subeundae sortem, cui ex dura necessitatis lege tanquam servitio cuidam subjecta sit *κτισις*) V. 21. erkläre, und dieser V. 23. die *ἀπολυτρωσιν τϋ σωματος* entgegensetze, die nichts Anderes seyn könne, als ejusdem corporis ab hac ipsa *φθορα*, vel fragilitate atque *moriendi necessitate libe-*

ratio, quae locum habitura sit tum, cum homines ex ejusdem Pauli doctrina (1 Cor. XV.) nacti fuerint σωμα ἀφθαρτον et ἀθανατον. — Durch κτισιν seyen homines in universum zu verstehen. Dieß lasse sich vorzüglich daraus schließen, daß V. 23. vorausgesetzt werde, daß diejenigen, die την ἀπαρχην τȣ πνευματος haben, und Paulus selbst zur κτισις gehören (ei tanquam generi subesse). — In dem αὐτοι V. 23. liege der Gedanke: da selbst Christen, die schon primitias quasdam futurorum bonorum und die gewisse Hoffnung einer künftigen vollkommenen Seligkeit haben, die necessitas malorum mortisque tolerandae, cui nunc subsint, so unangenehme Gefühle verursache, so müsse wohl die φθορα res hominibus molestissima und folglich die Aufhebung derselben eine sehr wünschenswerthe (sehr große) Wohlthat seyn.

Bey dieser Erklärung, wo blos von der künftigen Verwandlung sterblicher Körper die Rede seyn soll, würden zwar die Schwierigkeiten wegfallen, welche sonst (s. oben) aus V. 19. 21. hervorgiengen; aber die Schwierigkeit bliebe, welche aus der Unterscheidung der κτισις von den υἱοις Θεȣ V. 21. u. 23. entsteht. Auch steht dieser Erklärung das entgegen, daß sie dem von Keil selbst angenommenen Zweck (den der Zusammenhang mit V. 17. 18. andeutet), die **Größe** der künftigen Seligkeit der Christen zu beschreiben, nicht angemessen ist. Denn die Größe dieser Seligkeit ist aus dem, was wahre Christen einst mit allen übrigen Menschen gemein haben werden (vgl. Joh. 5, 28. 29. Apg. 24, 15.), nicht erkennbar. Daß wahre Christen einst, eben so, wie alle übrige Menschen, ein σωμα ἀφθαρτον haben werden, ist offenbar kein Beweis von der Größe der Seligkeit, die nur wahre Christen und Verehrer Gottes, nur Gottes Kinder, zu hoffen haben.

Das την ἀπαρχην τȣ πνευματος (V. 23.) erklärt Keil, nach dem Vorgang einiger andern Ausleger, so: Spiritus Div. efficaciam Christianis concessam futurae eorum felicitatis primitias (initium quoddam et partem, hinc etiam ἀῤῥαβωνα) esse; οἱ την ἀπαρχην τȣ πνευματος ἐχοντες heißt,

nach seiner Meynung, so viel als: οἱ ἔχοντες το πνευμα ὡς ἀπαρχην (vgl. τον ἀῤῥαβωνα τȣ πνευματος 2 Cor. 1, 22.), scil. της κληρονομιας (Eph. 1, 14.), oder των μελλοντων ἀγαθων.

Hieher gehört auch noch eine andere Erklärung von κτισις, nach welcher es den Menschen als ein schwaches sinnliches Geschöpf bedeuten, und ungefähr eben so viel seyn soll, als σαρξ. Berger (Versuch einer moralischen Einleitung in das N. T. Theil 3. 1798. S. 60. ff.) übersetzt V. 19. ff. so: „Auf jene Entwicklung des Schicksals der Kinder Gottes sieht der schwache sinnliche Mensch mit banger Erwartung. Denn die sinnliche Menschennatur ist Schwachheiten und Thorheiten unterworfen, nicht freywillig (vgl. 7, 15. ff.), sondern durch das, was sie beherrscht (nämlich durch die Anlagen zur Sünde, 7, 23.). Sie hofft daher von dieser verderblichen Knechtschaft befreyt, zur ehrenvollen Freyheit der Kinder Gottes zu gelangen. Denn es ist gewiß, daß noch die ganze Menschheit ihre Leiden hat, und ihre Schwachheit fühlt, und daß selbst wir, die wir schon die Erstlinge jener Vollkommenheit empfangen haben, mit ihnen seufzen nach dem Zustande der Kindschaft und nach der Befreyung von diesem (der Sünde und dem Tode unterworfenen 7, 24.) Leib." (Vergl. die oben angeführte Dissert. Annotationes ad loca quaedam Ep. P. ad Romanos, p. 5. ss. wo gegen diese Erklärung folgende Bemerkungen gemacht werden:)

a) die angenommene Bedeutung von κτισις: Menschen, so fern sie schwache sinnliche, oder fehlerhafte und sündige Geschöpfe sind, läßt sich weder überhaupt, noch aus dem Zusammenhang dieser Stelle erweisen. α) Aus Marc. 16, 15. Col. 1, 23., wo κτισις von Menschen überhaupt gebraucht wird, dieß zu folgern, hat man eben so wenig Recht, als man daraus schließen darf, daß κτισις manchmal die Menschen bedeute, so fern sie Vernunft und Gewissen haben (vgl. Röm. 2, 14. f. 7, 22. f.) β) Der Zusammenhang aber gibt kein Recht dazu. א) Die Verse 19. ff., an sich, oder in Vergleichung mit dem Vorhergehenden, enthal-

ten nichts, das nicht mit der Meynung, nach welcher κτι-σις nicht Menschen bedeutet, vereinigt werden könnte. Die Worte ματαιοτης V. 20., φθορα V. 21., die Ausdrücke ἀπ-εκδεχεται V. 19., συςεναζει V. 22. etc. dürfen auch von unedleren Geschöpfen gebraucht werden. ב) Das Vorhergehende V. 17. f. deutet mit gar nichts darauf hin, daß die κτισις über solche Beschwerden klage, nach Befreyung von solchen Beschwerden sich sehne, welche aus dem Gefühl der sittlichen Schwäche (des σαρκος) entspringen. Denn τα παθηματα τυ νυν καιρυ V. 18. bedeuten offenbar theils die Leiden überhaupt, theils insbesondere diejenigen, welche die Christen um ihrer Religion willen zu erdulden hatten (vgl. V. 17. συμπασχομεν; 8, 35. f. 12, 14. 2 Tim. 3, 12.). Aus dem Zusammenhang folgt es also keineswegs, daß, was von der κτισις V. 19. ff. gesagt wird, von den Menschen, so fern sie sinnlich schwach sind, gesagt seyn könne oder müße. b) Der Zusammenhang ist dieser Erklärung nicht nur nicht günstig, sondern auch ganz entgegen. Denn α) wenn es des Apostels Absicht war, zu sagen, daß die Hoffnung der Christen auf eine künftige Seligkeit vollkommen gewiß sey, oder, was viel wahrscheinlicher ist, daß die künftige Herrlichkeit der Christen so groß sey, daß alle Leiden dieses Lebens, in Vergleichung mit derselben, für Nichts zu achten seyen, so würden V. 19. ff. dieser Absicht wenig entsprechen, wenn sie nur diesen Sinn hätten: die Menschen überhaupt, so fern sie die Macht der Sinnlichkeit, die zum Bösen reizt, empfinden, wünschen sehnlich eine Befreyung von dieser beschwerlichen Knechtschaft. β) Wenn ferner die sinnliche Schwäche (σαρξ) durch sich selbst jene Sehnsucht bewürkt haben soll, so widerstreitet dieß offenbar dem Begriff von σαρξ selbst. Soll aber, was V. 19. ff. von der κτισις gesagt wird, nur in so fern von den sinnlich-schwachen Menschen gelten, als die sittliche Schwäche und Verdorbenheit (σαρξ) Anlaß zu unangenehmen und schmerzhaften Gefühlen gibt, aus welchen die Sehnsucht nach einem bessern Zustand entspringt (7, 24. vgl. 15. ff.), so ist nicht einzusehen,

wie der Apostel auch nur dem größern Theil der Menschen jedes Zeitalters oder seines Zeitalters, oder gar allen Menschen (πασα κτισις V. 22.) jene Sehnsucht und Hoffnung zuschreiben konnte. Denn eben da, wo Paulus einen Menschen beschreibt, der über die Knechtschaft der Sünde seufzt, und nach einem bessern Zustande sich sehnt (7, 24. vgl. V. 14. ff.), gibt er nicht undeutlich zu erkennen (V. 25.), daß ein lebhaftes Gefühl der Schwäche zum Guten, und ein aufrichtiges Verlangen nach Befreyung von der Herrschaft der Sünde die Würkung habe, daß der Mensch, sobald er von der heilsamen Absicht Gottes, die Herrschaft der Sünde zu zerstören, hört, die Hoffnung fasse, mit Hülfe des Evangeliums zu der gewünschten Freyheit zu kommen (8, 2.), mit der größten Freude und Dankbarkeit gegen Gott und Christum erfüllt werde, und begierig sey, die mit der Annahme des Christenthums verbundene Würksamkeit Gottes selbst zu erfahren. Kann man also glauben, daß solche Menschen, wie sie Röm. 11, 7. f. 10, 3. 2 Cor. 4, 3. f. Eph. 4, 18. f. ꝛc. beschrieben werden, daß jene Juden und Heiden, welche theils aus Stolz auf ihre Rechtschaffenheit, theils aus Liebe zu Lastern aller Art das Christenthum verwarfen, und die göttliche Hülfe hartnäckig verschmähten, nach des Apostels Meynung so gesinnt gewesen seyen, daß sie über die Herrschaft ihrer sinnlichen Begierden, welchen sie aus eigener Schuld dienten, den heftigsten Schmerz empfunden, und die Befreyung von diesem Uebel, d. h. die Besserung des Herzens und Lebens auf's sehnlichste gewünscht hätten? Endlich konnte γ) κτισις von den Christen oder υἱοις Θεου nicht unterschieden werden (V. 21. 23.), wenn κτισις Menschen überhaupt, so fern sie sinnlich schwache Geschöpfe sind, in einem solchen Sinn bezeichnete, in welchem auch die Christen, so fern sie selbst noch mit dem Hang zur Sünde zu kämpfen haben (Röm. 6, 12. f. 8, 13. Gal. 5, 16. f.), dazu gehörten, also auch die Christen zu der κτισις gerechnet werden müßten, so fern auch in ihnen noch die Verdorbenheit wohnt, mit welcher sie kämpfen müssen.

Weit wahrscheinlicher, als alle diese Erklärungen, ist die schon früher von den meisten Auslegern angenommene Erklärung, daß κτισις die sichtbare körperliche Welt, die vernunftlose Schöpfung, mit welcher wir in Verbindung stehen, welche zu unserem Nutzen bestimmt ist, und zwar zunächst und vorzüglich, wenn nicht allein, die leblosen und lebendigen Geschöpfe, die auf der Erde, ausser und neben dem Menschen, vorhanden sind, oder die Erde selbst, Gewächse, Thiere (und dann etwa auch den Theil der Körperwelt, mit welcher die Erde in einer näheren Verbindung steht; wiewohl davon wenigstens V. 22. nicht die Rede ist) bedeute. (Eam mundi adspectabilis partem, quae *hominum usui* destinata est.) Denn 1) ist es erweißlich, daß das Wort κτισις diese Bedeutung hat, z. B. Weish. 5, 17. V. 20. wird es erklärt durch κοσμος, und begreift nach dem Zusammenhang die Erde und die Atmosphäre, die Gegend der Wolken, die Gegend, aus welcher der Hagel kommt V. 21. f. in sich. Weish. 16, 24. Ἡ γαρ κτισις σοι τῳ ποιησαντι ὑπηρετουσα, ἐπιτεινεται (wird angespannt, angestrengt, verstärkt) εἰς κολασιν κατα των ἀδικων, και ἀνιεται (wird nachgelassen, gehemmt,) εἰς εὐεργεσιαν ὑπερ των εἰς σε πεποιθοτων. Hier ist κτισις die Erde, und was damit zusammenhängt, diejenige Theile der Körperwelt, die auf unser Wohlseyn im gegenwärtigen Leben Einfluß haben. Weish. 19, 6. ὁλη ἡ κτισις trug zum Durchgang der Israeliten durch das rothe Meer bey. In etwas engerer Bedeutung Weish. 2, 6., wo κτισις die zur Erde gehörigen Dinge, Produkte (ἀγαθα) bezeichnet, die von den Menschen genossen werden können (vgl. V. 7.). Vgl. auch κτισμα Θεου 1 Tim. 4, 4. und κτισματα Weish. 9, 2. και τῃ σοφιᾳ σου κατεσκευασας ἀνθρωπον, ἱνα δεσποζῃ των ὑπο σου γινομενων κτισματων. In diesen Stellen ist also κτισις die sichtbare Welt, oder derjenige Theil der sichtbaren Welt, der im gegenwärtigen Leben auf unsern Zustand Einfluß hat. In Judith 9, 12. und 16, 14. heißt ἡ κτισις (mit einem Genitiv, der sich auf Gott bezieht) so viel als: οὐρανος και γη. Warum Röm. 8, 19. ff. unter κτισις nur

Die Schöpfung sehnt sich nach einem bessern Zustande (V. 19.), denn sie befindet sich gegenwärtig (V. 20.) in einem unvollkommenen Zustande, in einem Vorbereitungszustand, auf welchen (V. 21.) ein weit vollkommenerer, ein dauerhafter Zustand folgen soll.

ματαιοτης wird dem besseren vollkommneren Zustande (V. 19. 21.) entgegengesetzt; V. 21. wird es mit φθορα verwechselt; es ist ein Zustand, dem die κτισις ὑχ ἑκυσα ὑπεταγη, also ein schlimmerer unvollkommenerer Zustand, den die sichtbare Welt gleichsam selbst wegwünscht, oder, den sie, wenn sie Bewußtseyn hätte, wegwünschen würde; ματαιοτης heißt sowohl fragilitas, inconstantia, mortalitas, Hinfälligkeit, Unbeständigkeit, Vergänglichkeit (vergl. Pred. 1, 2. Ps. 39, 6.), als auch Elend, Trübsal (in Ps. 58, 13. entspricht es dem hebr. הוה, vergl. auch das hebr. שוא Hiob 7, 3.). Hier können beyde Bedeutungen angenommen, und auch mit einander verbunden werden; oder auch nur die erstere; versteht man in diesem Fall unter ματαιοτης blos Hinfälligkeit, Unbeständigkeit, Vergänglichkeit, so liegt auch in den Worten ἐλευθερωθησεται V. 21. nur der Gedanke: sie wird aufhören, vergänglich zu seyn, sie wird in einen dauerhaften Zustand versetzt werden. (S. *Mori* praelect. ad v. 20. s.; vgl. auch Storr's Br. an die Hebr. bey 12, 27.) Verbindet man beyde Bedeutungen, so kann man übersetzen: unvollkommener Zustand.

Der Grund dieses unvollkommenen Zustands liegt theils in der gegenwärtigen innern Einrichtung der Natur selbst. (Zwar sind die Kräfte der Natur zu wohlthätigen Zwecken, besonders für den Menschen, eingerichtet; aber ihr Zustand ist doch noch nicht so vollkommen, als er werden kann und soll. Allerdings sind auch die mannigfaltigen Leiden sehr zweckmäßig, die aus dem Zustand der Natur hervorgehen, weil die Erde ein Uebungsplatz für uns seyn soll. Aber eben so gewiß ist es auch, daß sie in einem Zustande sich befindet, vermöge dessen sie noch nicht vollkommener Schauplatz der Güte Gottes ist. In der Natur der leblosen und lebendigen Ge-

schöpfe selbst liegen für die Letzteren viele Ursachen von Leiden und Schmerzen. Ihr Genuß, ihre Ruhe wird öfters, zuweilen auch durch ungewöhnliche und unerwartete Erschütterungen, Erderschütterungen, vulkanische Ausbrüche, Ueberschwemmungen u. s. w. gestört, ihr Wohlstand überhaupt unsicher gemacht.) Theils aber, und in noch höherem Grade liegt der Grund dieses unvollkommenen Zustandes in dem manchfaltigen, zweckwidrigen Gebrauch, den die Menschen selbst von leblosen und lebendigen Geschöpfen der Erde machen. So manche Naturkräfte werden nur zur Befriedigung schändlicher Lüste mißbraucht. Es geschieht von den Menschen immer so viel, wodurch die Erde entweiht wird. Lebendige Geschöpfe werden oft auf's grausamste mißhandelt ꝛc. Dieß Letztere scheint besonders in *ματαιοτης* und *φθορα* zu liegen.

ὐχ ἑκυσα, nicht durch ihren freyen Willen, oder: ungern (non delectatur hoc statu). Dieß kann theils auf die sichtbare Natur überhaupt, so fern sie im ganzen Abschnitt personificirt ist, theils besonders auf die Thiere bezogen werden. Der Zustand ist so, daß, wenn die Erde ein wollendes und fühlendes Wesen wäre, sie nach einem bessern Zustande sich sehnen würde. Von den Thieren, die ungern in manchem Zustande sind, kann dieß eigentlicher gesagt werden.

αλλα δια τον ὑποταξαντα, sondern durch die Einrichtung des Schöpfers. Aber (V. 21.) es ist nicht Absicht des Schöpfers, die Natur immer in einem so hinfälligen und unvollkommenen Zustande zu lassen. Seine Absicht ist, sie einst zu veredeln, sie in einen bessern und bleibenden Zustand zu setzen, in einen solchen, der dem Zweck der vollständigen Beseligung seiner Lieblinge unter den Menschen angemessen ist. Die Erde, die jezt ein Schauplatz von Verderben und Elend ist, soll einst umgeschaffen werden zu einem Wohnplatz seliger und heiliger Bewohner.

V. 21. *ἐπ᾽ ἐλπιδι* kann mit *ὑποταγη* V. 20. oder mit *ἀπεκδεχεται* V. 19. verbunden werden; doch ist das Erstere wahrscheinlicher; cum spe, fore, ut liberetur; Andere nehmen *ὁτι* für quoniam, nam; *ἐπ᾽ ἐλπιδι*, vergl. Apg. 2, 26.

mit der Hoffnung; sie hat zu erwarten; wenn sie eine Person wäre, würde dieser künftige Zustand Gegenstand ihrer Hoffnung und Sehnsucht seyn.

αὐτη ἡ κτισις, im Gegensatz gegen die vernünftigen Geschöpfe, zunächst gegen die, welche *υἱοι Θεȣ* V. 19. und *τεκνα Θεȣ* V. 21. genannt werden.

φϑορα, Verderben, Untergang, Tod, 1 Cor. 15, 42. 50.; auch Elend, Gal. 6, 8.; hier kann beydes zusammengenommen werden.

ἐλευϑερωϑησεται ἀπο της δȣλειας, sie wird frey werden von der Nothwendigkeit (*δȣλεια*), unvollkommen, elend, hinfällig zu seyn. Es wird keine solche Unbeständigkeiten mehr, wie im gegenwärtigen Zustand (nicht: gar keine Veränderungen mehr), es wird keinen solchen Wechsel mehr geben, der den Zustand der empfindenden Geschöpfe verschlimmert. Kurz: die *κτισις* wird, als Ganzes betrachtet, in einen dauerhaften, bleibenden Zustand, und in einen solchen Zustand versetzt werden, in welchem Leiden und Tod nicht mehr seyn werden.

εἰς την ἐλευϑεριαν ... 1) als constructio praegnans, so daß sie gelangen wird zu einer Freyheit, die in gewisser Hinsicht ähnlich ist (vgl. *σημειον* Luc. 11, 29.; *ὀνειδισμος Χριςȣ* Hebr. 11, 26.; *Χριςȣ* 2 Cor. 10, 1.) der herrlichen ausgezeichneten Freyheit der Kinder Gottes; sie wird, wie diese, von der Vergänglichkeit befreyt werden; ihr Zustand wird unvergänglich und vollkommen seyn, wie der Zustand der vernünftigen Bewohner der Erde unvergänglich und vollkommen seyn wird. Oder, wenn auch diese Vergleichung noch zu hart scheinen sollte, 2) zu der Zeit, da die Kinder Gottes zu einer herrlichen Freyheit (V. 23.) gelangen werden; wobey *εἰς την* für *ἐν τῃ* und *ἐλευϑερια* metonymisch (*Storrii* Obss. p. 18.) für die Zeit der *ἐλευϑερια* genommen wird. Noch besser wäre 3) eine Erklärung, nach welcher *εἰς* den Zweck bezeichnete: damit Gottes Kinder einer herrlichen Freyheit oder einer mit Herrlichkeit verbundenen Freyheit genießen mögen (*εἰς* bezeichnet den Zweck, z. B. Matth. 26, 28.); damit die heiligen und

seligen Menschen, die wieder Bewohner der neuen Erde seyn sollen, auf immer von allen Leiden frey seyn mögen. Die Verherrlichung der Natur soll dazu beytragen, daß die seligen Menschen einer größern Seligkeit genießen können. Ohnehin hängt die Umwandlung der Erde genau zusammen mit der Auferweckung der Leiber.

V. 22. **Denn wir wissen ja, daß die ganze Schöpfung seufzt, und in Geburtsschmerzen sich sehnt bis zur gegenwärtigen Zeit.**

Hier wird das *τη ματαιοτητι ὑπεταγη* bestätigt; oder könnte man V. 22. auch auf V. 19. beziehen.

οἰδαμεν, wir wissen es ja aus der Erfahrung. Den römischen Christen lag in dem damaligen Zeitalter unter der Tyranney grausamer Kaiser dieser Gedanke sehr nahe. Vergl. Jacobi, Abhandl. über wichtige Gegenstände der Religion, 2te Aufl. 1r Thl. S. 157. J. F. Flatt's Wochenpredigten, S. 206. f.

συςεναζει, sie seufzt zusammen, und sehnt sich zusammen, gleichsam in Geburtsschmerzen; es wird eine mit schmerzhaftem Gefühl verbundene Sehnsucht der Erde, als personificirt, zugeschrieben. Wo man nur hinsieht, sieht man Vergänglichkeit, Tod, Elend und Ursachen des Elends, aber auch schändlichen Mißbrauch der Natur.

ἀχρι τε νυν, bis jezt, noch immer hat sie nicht aufgehört, der Vergänglichkeit und dem Elende unterworfen zu seyn; oder: in dieser Zeit, bey dem gegenwärtigen Zustande; *ἀχρι* bezeichnet nicht immer die Zeit, bis zu welcher hin etwas geschieht, sondern auch die Zeit, innerhalb welcher etwas geschieht, Hebr. 3, 13.

Paulus spricht hier immer von der *κτισις* als einem Ganzen; sie wird als Ganzes eine vollkommenere Gestalt erhalten. Man darf also nicht daraus schließen, daß gerade diese und jene einzelne Arten von Geschöpfen, die vielleicht nur zu dieser Form der Erde gehören, in jenem Zeitpunkt in einen bessern Zustand kommen werden. Es ist möglich, was auch einige Philosophen (z. B. Bonnet in seiner Palingenesie)

angenommen haben, daß die vernunftlosen empfindenden Geschöpfe auch in einen vollkommenern Zustand kommen werden; aber aus dieser Stelle läßt es sich eben deßwegen nicht schließen, weil Paulus blos von der *κτισις*, der Erde, als einem Ganzen, spricht.

V. 23. **Nicht allein aber sie, sondern auch diejenigen selbst, welche die Erstlinge des Geistes haben, auch wir selbst seufzen in unserem Innern, und erwarten den Zustand der Kindschaft Gottes, die Befreyung des Leibes** (von der Sterblichkeit).

Nicht blos die Natur befindet sich in einem unvollkommenen Zustande, welcher, wenn sie Vernunft hätte, die Sehnsucht nach etwas Besserem in ihr erregen würde. Auch wir selbst sehnen uns bey dem Gefühl der Leiden, die unser gegenwärtiger Zustand mit sich führt, nach einem vollkommenen Zustande, nach der Befreyung von allem Uebel. Und sollte wohl Gott unsere Sehnsucht unbefriedigt lassen? Sollte er uns so vielen Leiden hingegeben haben, ohne diese Sehnsucht zu befriedigen? Gewiß wird die künftige Seligkeit wahrer Christen groß seyn, weil die Erde deßwegen umgewandelt wird, damit ihnen ein besserer Wohnplatz bereitet werde.

ὀ μονον sc. *ἡ κτισις ςεναζει*, vgl. *ὀ μονον*, 5, 3. 11. 9, 10. 2 Cor. 8, 19.

ἀλλα και αὐτοι ... ἐχοντες, diese sind die wahren Christen; sie haben die Erstlinge des Geistes, d. h. entweder: sie haben jezt schon den Anfang der Würkungen des göttlichen Geistes zu genießen, im Gegensatz gegen die noch wohlthätigeren und herrlicheren Würkungen Gottes, die sich im künftigen Leben zeigen werden (V. 11. Eph. 2, 7.). Vgl. *Storrii* Opusc. Vol. II. p. 115. s. not. 97. *ἀπαρχη* heißt eigentlich: die ersten Früchte, oder das Erste von den Würkungen des *πνευμα* (*ἀπαρχη* mit einem darauf folgenden Genitiv bedeutet das Erste, der Zeit oder der Würde nach, von dem, was der Genitiv ausdrückt). Oder: sie haben die Erstlinge, den Anfang der Seligkeit, das heißt den Geist, die Würkungen des göttlichen Geistes. Das Bild in *ἀπαρχη* ist hergenommen von den ersten

Früchten; auf diese folgt früher oder später die volle Erndte. Eben so verbürgen die beseligenden Würkungen des göttlichen Geistes den Christen künftige vollkommene Seligkeit; ἀπαρχη τȣ πνευματος wäre also hier so viel als ἀῤῥαβων τȣ πνευματος 2 Cor. 1, 22. 5, 5. vgl. Eph. 1, 13. f. Vergl. oben Keil's Erklärung von κτισις (siebente Erklärung). Uebrigens sind ἀπαρχη und ἀῤῥαβων nicht synonym.

και ἡμεις αὐτοι ist nicht einerley mit και αὐτοι ... ἐχοντες, sondern bezieht sich zunächst auf Paulus, und dann auch auf andere Apostel: auch wir selbst seufzen unter dem vielfachen Druck der Erde.

ἐν ἑαυτοις für ἐν ἡμιν αὐτοις, ist eigentlich pleonastisch.

υἱοθεσια, die Rechte und Vortheile der Kindschaft; diese besitzen wir aber schon in diesem Leben; daher hier: voller Genuß dieser Rechte und Vortheile; die Glückseligkeit, wie sie den Kindern Gottes zukommt, vgl. Luc. 20, 36.; oder so viel als: ἀποκαλυψις της υἱοθεσιας, V. 19. Die Seligkeit, bey deren Genuß sie in vollem Lichte als Kinder Gottes werden erkannt werden; denn es wird durch ἀπολυτρωσις τȣ σωματος erklärt; und die Verbindung mit dem Vorhergehenden zeigt an, daß hier υἱοθεσια genannt werde, was vorher ἀποκαλυψις των υἱων τȣ Θεȣ V. 19. und ἐλευθερια της δοξης ... V. 21. hieß.

ἀπολυτρωσις τȣ σωματος könnte heissen: Befreyung von unserem irdischen Leibe (vgl. in Absicht auf den Sinn Röm. 7, 24., in Absicht auf die Construktion Hebr. 9, 15.); es ist hier aber dem Zusammenhang nach so viel als: υἱοθεσια und ἀποκαλυψις των υἱων Θεȣ, und bezieht sich also wahrscheinlich auf den Zeitpunkt, in welchem die Auferweckung des Leibes von den Todten erfolgt, und heißt daher hier: Befreyung unseres Körpers vom Tode und von der Sterblichkeit (φθορα), Umbildung zu einem σωμα ἀφθαρτον; 1 Cor. 15, 42. 53. f. Röm. 8, 11. Phil. 3, 21.

V. 24. **Denn wir sind in der Hoffnung selig. Was man aber sieht, ist nicht mehr Gegenstand der Hoffnung; denn wie sollte einer das erst hoffen, das er**

schon sieht? V. 25. Wenn wir aber nur das hoffen, was wir noch nicht sehen, so sollen wir es geduldig erwarten.

V. 24. 25. sind Erläuterung von *ἀπεκδεχομενοι*, V. 23. Wir erwarten erst den Genuß der Vortheile der Kinder Gottes; jezt sind wir erst der Hoffnung nach selig. Aber eben durch diese Erwartung sollen wir uns stärken zur geduldigen Ertragung der Leiden dieses Lebens.

V. 24. *ἐλπις βλεπομενη*, res sperata (Gal. 5, 5. Col. 1, 5.) quae cernitur, non est res sperata; *ἐλπις*, Gegenstand der Hoffnung.

V. 25. *δι' ὑπομονης*, constanter, firmo animo.

ἐλπιζομεν, ἀπεκδεχομεθα kann übersetzt werden: sperandum est, exspectare debemus; wir sollen, wir haben es zu erwarten.

V. 26. **Ueberdieß nimmt auch der Geist Antheil an unsern Leiden** (er nimmt sich unserer an bey unsern Leiden); **denn wenn wir nicht wissen, wie wir dem göttlichen Willen gemäß beten sollen, so spricht der Geist selbst für uns durch unaussprechliche** (unausgesprochene) **Seufzer. V. 27. Er aber, der die Herzen erforscht, bemerkt mit Wohlgefallen die vom Geist gewürkten Gefühle, weil er auf eine mit dem Willen Gottes übereinstimmende Art für die Heiligen spricht.**

Nicht nur die Hoffnung der künftigen Herrlichkeit richtet uns Christen bey unsern Leiden auf, sondern auch der Geist unterstützt uns Christen unter den Leiden, auch wenn wir in der höchsten Angst uns befinden.

V. 26. *ὡσαυτως*, so viel als: *ὁμοιως, παραπλησιως*, similiter, eben so, wie die Hoffnung uns unterstützt. Bey den LXX. 5 Mos. 12, 22. 15, 22. entspricht es dem hebr. יחדו, was sonst *ὁμου, μετα ταυτα* übersetzt wird; dem Sinn nach hier so viel als: überdieß.

πνευμα, entweder: die von dem göttlichen Geist in uns gewürkte Gesinnung, das *πνευμα υἱοθεσιας* (V. 15.); oder: der heilige Geist. [Die Bedeutung: Evangelium,

welche Nösselt (Opusc. Fasc. II. nr. V.) annimmt, paßt gar nicht in den Zusammenhang, besonders nicht zu V. 27.]
Für die erste Erklärung könnte man folgendes sagen: V. 27. erlaubt es nicht, die Person des πνευμα ἁγιον zu verstehen, besonders, wenn man voraussetzt, daß πνευμα ἁγιον selbst höchster Gott sey. Auch das ὁτι κατα Θεον ... V. 27. scheint überflüßig zu seyn, wenn πνευμα ἁγιον der Geist Gottes, oder unmittelbare Würkungen desselben heissen soll; diesem Grund kann man aber entgegensetzen, was Lang (zur Beförderung des Gebrauchs des Tellerischen Wörterbuchs, Thl. II. S. 63.) dagegen sagt. Besonders aber scheinen die Worte ἐρευνων τας καρδιας mit der Voraussetzung, daß πνευμα den heiligen Geist bedeute, unvereinbar zu seyn. Wenn die Empfindungen vom Geiste Gottes selbst bewürkt sind, so müssen diese Gefühle Gott schon deßwegen bekannt seyn, weil er selbst Urheber davon ist, nicht weil er die menschlichen Herzen erforscht. Doch dieser Grund wäre nur dann beweisend, wenn ςεναγμοι solche Gefühle wären, die nicht blos unmittelbar, sondern auch allein von dem göttlichen Geiste hervorgebracht würden. Aber ςεναγμοι kann auch solche Gefühle bezeichnen, an welchen auch die Gesinnung des Christen selbst Antheil hat.

Es ist daher doch die Meynung vorzuziehen, (welche Storr in seiner Abhandlung über die Gnadenwürkungen, 2te Ausg. S. 57. ff. besonders S. 61. sehr scharfsinnig vertheidigt hat,) daß πνευμα in dieser Stelle die Person des heiligen Geistes, eben das Subjekt sey, das V. 9. πνευμα Θεȣ, V. 11. πνευμα τȣ ἐγειραντος Ἰησȣν heißt, nicht die von ihm gewürkte Gesinnung sey, denn 1) ist jene Erklärung dem Zusammenhang des ὡσαυτως δε mit dem Vorangehenden angemessener; der Zusammenhang wäre wenigstens nicht sehr klar, wenn man die Worte so erklären wollte: wie die christliche Hoffnung uns unterstüzt, so auch die christliche Gesinnung. Auch für: αὐτο το πνευμα V. 26. schickt sich diese Erklärung besser. 2) Die Einwendung dagegen, die man aus V. 27. hernimmt (s. oben), läßt sich befriedigend beant-

worten, wenn man durch στεναγμους Empfindungen versteht, zu deren Entstehung zwar der göttliche Geist unmittelbar mitwürkt, die aber doch zugleich auch zum Theil Würkungen der eigenen Gesinnung wahrer Christen sind; oder Gefühle, die zunächst aus der eigenen Gesinnung der Christen hervorgehen, und zu deren Entstehung der göttliche Geist nur in so fern mitwürkt, als er in den Fällen, von welchen die Rede ist, durch unmittelbare Würkungen auf das Innere der Christen dazu beyträgt, ihren christlichen Sinn (den Sinn eines kindlichen Vertrauens auf Gott, den Sinn der Hoffnung und der Erhebung über das Zeitliche und Vergängliche) zu erhalten und zu stärken.

συναντιλαμβανεσθαι, eines andern sich annehmen, einen unterstützen; Luc. 10, 40. Ps. 89, 21.

ἀσθενειαις, er unterstützt uns in unsern Leiden; s. ἀσθενεια, 2 Cor. 12, 5. 9. 10. 11, 30. Paulus erläutert diesen allgemeinen Satz durch ein besonderes Beyspiel im Folgenden: Wenn wir z. B. nicht wissen, was wir beten sollen (ὀυκ οἰδαμεν, hypothetisch, vergl. *Storrii* Obss. p. 303. s.); wenn wir nicht wissen, ob wir um Befreyung von einem Leiden, oder um Linderung desselben, um Befreyung von körperlichen Leiden durch einen baldigen Tod, oder um ein längeres Leben (Phil. 1, 23.) bitten sollen, oder nicht; wenn wir nicht wissen, ob dieser oder jener Wunsch den göttlichen Absichten angemessen sey (2 Cor. 12, 7—9. Matth. 26, 39. 42.); oder wenn wir wegen körperlicher Schwäche Gedanken und Worte nicht zusammenbringen können.

καθο δει, angemessen dem Willen Gottes und unserem eigenen Heile, 1 Joh. 5, 14.

ὑπερεντυγχανει ist so viel als συναντιλαμβανεται (s. Wetstein und Lösner, Anm. aus Philo); er nimmt sich unserer an, causam nostram agit, succurrit, opem fert (vergl. Morus, Vorlesungen b. d. St.).

στεναγμοις ἀλαλητοις, indem er stille Seufzer weckt, Empfindungen, welche im Innersten verborgen sind, und nicht mit Worten ausgedrückt werden; Empfindungen von Sehn=

sucht nach göttlicher Hülfe oder nach Erlösung, und zwar (nach V. 27.) gottgefällige, also auch mit dem Gefühl von Ergebung in den Willen Gottes verbundene Empfindungen. Es können auch solche Gefühle mitverstanden werden, von denen wir selbst kein klares Bewußtseyn haben; ἀλαλητος, was nicht ausgesprochen werden kann, oder was nicht ausgesprochen wird; also Seufzer, sehnsuchtsvolle Empfindungen, die wir nicht in Worte fassen können.

V. 27. ἐρευνων ..., Beschreibung der Allwissenheit oder der tiefen Herzenskenntniß Gottes, ganz dem hebr. Sprachgebrauch gemäß; vgl. Ps. 139, 1. Off. Joh. 2, 23. 1 Cor. 2, 10. penetrat intelligendo, intimos animorum recessus accuratissime intelligit, novit. Gott kennt auch diejenigen Gefühle und Wünsche unserer Seele, die nicht mit Worten ausgedrückt werden, selbst diejenigen, von denen wir selbst kein klares, oder wenigstens kein ganz klares Bewußtseyn haben, die im Innersten unserer Seele verborgen liegen.

οἰδε entweder: er kennt sie (dann aber muß ὁτι für ὁ, oder καθ' ὁ genommen, also ὁ, τι gelesen werden), oder besser: er kennt sie und bemerkt sie mit Wohlgefallen; er kennt die Wünsche, und erfüllt sie; wie das hebr. ידע. Gott nimmt jene Seufzer, welche seinem Willen ganz angemessen sind, höchst wohlgefällig auf, und hilft uns in unserem Leiden, auf die Art, welche für uns die beste und wohlthätigste ist.

φρονημα τυ πνευματος; id, quod spectat πνευμα, quo tendit, quid desideret; die Absicht des Geistes, oder das, worauf seine Absicht bey jenen Gefühlen, Wünschen gerichtet ist; oder: Gefühle, welche der Geist weckt, wobey πνευματος ein Genitiv wäre, welcher die mitwürkende Ursache anzeigt; ähnliche genitivi causae efficientis kommen vor in Psalm 119, 123. 166. 174.: το σωτηριον συ; 2 Cor. 11, 26. 1 Theff. 1, 6.: χαρας πνευματος ἁγιυ. Vgl. *Baueri* Philol. Thucydides - Paulina, p. 33. 35.

κατα Θεον, so viel als: κατα το θελημα τυ Θευ, vergl. 1 Joh. 5, 14. — Vgl. κατα 2 Cor. 11, 17. Röm. 8, 4. ad normam, ad voluntatem; vgl. mit Gal. 5, 16. f.

ἐντυγχανει, die Empfindungen, Wünsche, welche das πνευμα erweckt, sind Gott wohlgefällig; sie gelten vor ihm so viel, als ein wirkliches Gebet; daher bleiben auch diese Wünsche ihrer Absicht nach nicht unerfüllt.

V. 28. **Auch wissen wir, daß Alles zum Besten dient denen, die Gott lieben; denen, die nach seinem gnädigen Entschluß ächte Glieder seines Volkes sind.** V. 29. **Denn, welche er vorher gekannt hat, die hat er auch vorher bestimmt, daß sie dem Ebenbilde seines Sohnes ähnlich werden, so daß er der Erstgeborne unter vielen Brüdern wird.** V. 30. **Welche er aber vorher bestimmt hat, die beruft er auch; und welche er beruft, die behandelt er auch als Gerechte; welche er aber als Gerechte behandelt, die verherrlicht er auch.**

Paulus fügt noch einen neuen Beruhigungsgrund in Beziehung auf die Leiden der Christen bey: selbst ihre Leiden müssen ihnen zum Besten dienen; sie stehen ihrer künftigen Glückseligkeit keineswegs im Wege; vgl. V. 17. 18.

V. 28. δε, etiam, oder: praeterea, porro, vgl. 1 Cor. 15, 1. 2 Cor. 8, 1.

εἰς ἀγαθον, zu ihrem wahren Besten (Matth. 7, 11.), zu ihrer Heiligung und daher auch zur Förderung ihrer Seligkeit, natürlich unter der Voraussetzung, daß sie ihre Leiden nach dem göttlichen Willen, d. h. mit Ergebung tragen; denn es ist ja von ἀγαπωσι τον Θεον die Rede.

τοις ... κλητοις muß mit ἀγαπωσι verbunden werden, **iis nempe, qui ex consilio Dei (eoque aeterno) in populum vel civitatem ejus recepti sunt**, die die Rechte und Vorzüge der ächten Bürger des Reichs Christi, wahrer Christen, erhalten haben, 1 Petr. 2, 9. 1 Cor. 1, 24. vgl. V. 18. Offenb. Joh. 17, 14.; oder: **quippe qui sunt** κλητοι. Von bloßer Anerbietung der Seligkeit oder überhaupt der Vortheile der Bürger des Reichs Christi kann in diesem Zusammenhang die Rede nicht seyn. Die κλητοι sind hier keineswegs Alle, denen das Christenthum bekannt wird, ob es gleich diese Bedeutung auch im N. T. Matth. 20, 16. hat; κλητος

wird zuweilen auch in engerem Sinne genommen: diejenigen, denen nicht blos die künftige Seligkeit angeboten wurde, sondern die auch wirklich der Vorzüge wahrer Christen gewürdigt werden; vgl. 1 Cor. 1, 24. vgl. V. 18. καλειν, 1 Petr. 2, 9. Offenb. Joh. 17, 14. Dieß vorausgesetzt, beziehen sich die Worte τοις ἀγαπωσι τον Θεον nur auf wahre Christen, im Gegensatz gegen die ἀπιςυς, die das Evangelium verwerfende Menschen (2 Cor. 4, 4.), und gegen unächte Christen (vgl. 2 Tim. 2, 19. f. 1 Cor. 16, 22.); aber nicht im Gegensatz gegen solche, die, ohne ihre Schuld, gar nicht zur Kenntniß des Christenthums gelangten; οἱ ἀγαπωντες τον Θεον sind hier eben diejenigen, die κατα προθεσιν κλητοι, und V. 27. ἁγιοι genannt werden. Vgl. hier und zu V. 28. ff. überhaupt Zachariä biblische Theologie, Thl. 4. §. 218. *Storrii* doctr. christ. pars theoret. §. 71. not. a. §. 74. not. a. Von den übrigen, welche nicht κλητοι (im weiteren Sinne) sind, welchen die Kenntniß der christlichen Religion nicht zu Theil wurde, welche nicht in die Zahl der Christen aufgenommen sind, sagt Paulus hier gar nichts, sondern er behauptet nur, daß Alle, welche κλητοι, wahre Christen, seyen, nach dem längst gefaßten Rathschluß Gottes (V. 29.) κλητοι seyen, daher auch beseligt werden (V. 30.), (weil in der κλησις auch die Berechtigung zur künftigen Seligkeit enthalten ist;) daß daher auch ihre Leiden ihrer Seligkeit nicht im Wege stehen können, sondern noch dazu mithelfen müssen; und dieß sagt er zunächst in Beziehung auf die römischen Christen und sich selbst, vgl. die vorhergehenden Verse und V. 31. ff.

κατα προθεσιν. Der Hauptgedanke ist: daß wahre Christen die Vorzüge genießen, in deren Besitz sie wirklich sind, dieß haben sie dem ewigen Rathschluß Gottes zu danken — es ist nicht Zufall, sondern absichtliche Veranstaltung Gottes, die in seinem ewigen Rathschluß gegründet ist. Von Ewigkeit her hat Gott vorausgesehen, daß sie wahre Christen seyn werden; von Ewigkeit her hat er sie eben deßwegen dazu bestimmt, an der Seligkeit der Bürger seines Rei-

ches, an der Herrlichkeit seines Sohnes (V. 29.) Theil zu nehmen; und daher hat er auch von Ewigkeit her beschlossen, alles so zu lenken, daß dieser Zweck wirklich erreicht wird, ihr ganzes Schicksal so zu leiten, daß der Gang desselben für ihre Beseligung nicht nachtheilig werden kann; und diesen Rathschluß führt er auch wirklich aus. Auch die Leiden der Christen können also für ihre Glückseligkeit nicht hinderlich, müssen vielmehr nach dem ewigen Plane Gottes Beförderungsmittel derselben seyn (V. 28—30.). Ihm, der diesen Plan entworfen hat und ausführt, kann nichts Unerwartetes bey der Ausführung desselben dazwischen kommen.

V. 29. ὃς προεγνω, nicht: welche ihm im Voraus bekannt waren; dieß gälte von allen Menschen; es muß also eine engere Bedeutung haben: welche er von Ewigkeit her kannte, als solche, welche wahre Christen, κλητοι (V. 28.) und ἀγαπωντες τον Θεον seyn würden; oder: diejenigen Glieder der christlichen Kirche, welche er von Ewigkeit her als die seinigen, als κλητυς, erkannt hat (vgl. προεγνω Röm. 11, 2. ἐγνων Matth. 7, 23. vgl. mit Luc. 13, 27. 2 Tim. 2, 19.), überhaupt von welchen er gewußt hat, daß sie das Evangelium nicht nur kennen lernen, sondern auch annehmen werden, daß sie nicht blos äußere Bekenner des Christenthums, sondern ächte (würdige) Mitglieder der christlichen Gemeinde seyn werden.

προωρισε, dieß kann man im engern Sinne nehmen, und von einer solchen Bestimmung verstehen, welcher der Erfolg entspricht, oder von einem solchen göttlichen Rathschluß, der würklich ausgeführt wird (vgl. προοριζειν Eph. 1, 5. 1 Cor. 2, 7. Apg. 4, 28.). Und dieß schickt sich auch sehr gut für den Zusammenhang, wenn man das ὃς V. 30. so versteht: Alle diejenige Mitglieder der christlichen Kirche, welche Gott προεγνω und eben darum προωρισε etc.

συμμορφυς sc. εἶναι oder γιγνεσθαι, so viel als: συμπασχειν και συνδοξασθηναι V. 17. In Absicht auf den Sinn vgl. Eph. 1, 5. 1 Joh. 3, 2. Phil. 3, 21. 10. f.; er wollte, daß

sie seinem Sohn ähnlich würden. Es bezieht sich vorzüglich auf die künftige Seligkeit, zugleich aber kann auch darauf Rücksicht genommen werden, daß sie schon in diesem Leben Christo immer ähnlicher werden sollen.

εἰκονος, εἰκων, Urbild, Original.

εἰς το εἰναι, nicht gerade: damit, sondern: so daß er ist.

πρωτοτοκος, primogenitus, princeps, primus. Der Erstgebohrne war eigentlich Erbe, und mußte für die Andern sorgen. Also: so daß viele seiner Brüder nach ihm und durch ihn zur Seligkeit gelangen (vgl. Hebr. 2, 10.), seine *συγκληρονομοι* (Röm. 8, 17.) werden; oder: so daß er der Erste unter seinen Brüdern ist, der zur Herrlichkeit gelangte, und derjenige, durch welchen alle übrige dazu gelangen; der Erste der Zeit nach, der zur Seligkeit gelangte, aber auch der Erste der Würde nach.

V. 30. Gott führt seinen Rathschluß wegen der Berufenen auch aus. (Mit V. 30. ist dem Sinn nach zu vergleichen Joh. 10, 28. 29.)

οὓς δε προωρισε (s. V. 29.), hos ipsos autem, quos *προωρισε* et (V. 29.) *προεγνω*, ... Oder: Alle diejenigen Mitglieder der christlichen Kirche, welche er vorher bestimmt und erkannt hat, die beruft er auch.

ἐκαλεσε, dieser und die folgenden aoristi sind für praesentia gesetzt, oder muß übersetzt werden: solet *καλειν* etc., *ἐκαλεσε* heißt hier nicht blos: er hat das Evangelium bekannt machen, und dadurch zur Seligkeit auffordern laßen; sondern es muß wie *κλητος* V. 28. in engerem Sinne genommen werden: er nimmt sie unter die ächten Mitglieder seines Volkes, der Christengemeinde, auf; er befördert bey ihnen einen lebendigen Glauben an das Evangelium, eine Gesinnung, ohne welche sie nicht Theil nehmen können an dem Recht wahrer Christen.

ἐδικαιωσε ist von *ἐκαλεσε* im engeren Sinne unterschieden. Die *δικαιωσις* kann in dem *ἐκαλεσε* begriffen, ein Theil von dem seyn, was durch *ἐκαλεσε* ausgedrückt wird. Welche er der Vortheile (Rechte) wahrer Christen würdigt, die

spricht er auch von Strafen frey; denn die Freysprechung von Strafen gehört zu den Vortheilen wahrer Christen.

ἐδοξασε, wenn man dieß auf das künftige Leben bezieht, so muß hinzugedacht werden: er gibt ihnen die Seligkeit unter der Voraussetzung, daß sie in ihrer christlichen Gesinnung beharren, vgl. 11, 22. Er führt sie zur ewigen Seligkeit (δοξαν V. 18.) — er würkt daher auch mit, ihren Glauben und ihre Gottseligkeit zu erhalten und zu vollenden (1 Petr. 1, 5. 1 Cor. 1, 8. Phil. 1, 6. 2 Theß. 2, 16. f.). Man kann ἐδοξασε aber auch (nach Theodoret, Theophylakt und Andern) auf das gegenwärtige Leben beziehen, auf die Vorzüge, welcher wahre Christen als υἱοι Θεȣ im gegenwärtigen Leben schon gewürdiget werden, 2 Cor. 3, 18. [Er behandelt sie als seine Kinder, und gibt ihnen eben darum auch das Recht und die Hoffnung, Miterben Christi zu werden, an seiner Herrlichkeit Theil zu nehmen (V. 17.).] Es könnte aber auch heißen: er versichert sie von ihrer künftigen Herrlichkeit, oder gibt ihnen das Recht und die Hoffnung dazu.

Die Stelle V. 28—30. läßt sich (wie oben) am besten erklären bey der Voraussetzung [die nicht nur keinen beweisenden Grund gegen sich hat, sondern auch theils deßwegen, weil Paulus an Christen schreibt, theils in Hinsicht auf den Zusammenhang (V. 23. 26. 31. ff.), vorzüglich auch wegen der Worte: τοις κλητοις ȣ̓σιν, wahrscheinlich ist] daß in dieser ganzen Stelle nur von wahren Christen die Rede sey (vgl. Zachariä's bilbl. Theologie. Th. II. §. 150. S. 495.), im Gegensatz gegen solche, die das ihnen bekannt gemachte Evangelium verwarfen, [vorzüglich im Gegensatz gegen die unglaubigen Juden (vgl. 2 Cor. 2, 15. f. 4, 3. f. 1 Cor. 1, 18. 23.), welche, wenn sie ἀγαπωντες τον Θεον zu seyn wähnten, und sich rühmten, doch das Gegentheil von solchen waren, die Gott wahrhaft liebten, und eben darum auch das Evangelium annahmen, κλητοι waren;] und im Gegensatz gegen unächte Mitglieder der christlichen Kirche, nicht im Gegensatz gegen solche Menschen, die ohne

ihre Schuld mit dem Evangelium gar nicht bekannt wurden. Dieser Voraussetzung gemäß heissen 1) ἀγαπωντες τον Θεον V. 28. solche Mitglieder der christlichen Kirche, die Gott lieben, also ächte Christen sind. In den Worten τοις κατα προθεσιν κλητοις ὀσιν V. 28. liegt wohl auch das: den wahren Christen aus den Heiden eben so wohl als denen aus den Juden, vgl. παντων V. 32. 2) ὀς in dem Satz: ὀς προεγνω (V. 28.), und in den Worten: ὀς προωρισε (V. 29.), heißt: diejenigen Mitglieder der christlichen Kirche, welche er von Ewigkeit her als wahre Christen (als κλητυς V. 28. oder als ἐκλεκτυς 1 Petr. 1, 1. 2.) gekannt hat, welche er daher von Ewigkeit her bestimmt hat u. s. w. 3) κλητοι V. 28. und ἐκαλεσε V. 30. wird im engsten Sinn genommen, und bezieht sich auf die Aufnahme unter die ächten Glieder des Volkes Gottes oder der christlichen Kirche. Das ἐκαλεσε V. 30. schließt daher nicht blos die Bekanntmachung des Evangeliums, sondern überhaupt alle diejenigen Würkungen Gottes in sich, durch welche er die Entstehung eines lebendigen Glaubens an das Evangelium möglich macht und erleichtert (vgl. Eph. 1, 18. f. 2, 5. Joh. 3, 5. 6. etc.). Dahin gehört auch die δικαιωσις (s. oben bey ἐδικαιωσε). 4) Das προωρισε V. 29. 30. muß im engeren Sinne genommen werden (s. oben).

Die Meynung, daß Paulus in dieser Stelle von einer absoluten Prädestination spreche, ist mit Aussprüchen Jesu und der Apostel nicht vereinbar. Aber sie ist wohl auch dem Hauptzweck dieses Abschnitts, leidende Christen zu beruhigen, in so fern nicht angemessen, in wie fern die Lehre von einer absoluten Prädestination auch bey wahren Christen einen sehr beunruhigenden, das geduldige Leiden sehr erschwerenden Zweifel veranlassen kann.

V. 31. **Was wollen wir denn nun darüber sagen? Wenn Gott für uns ist, wer vermag etwas gegen uns?** V. 32. **Er, der seines eigenen Sohnes nicht geschont, sondern ihn für uns Alle hingegeben hat, wie sollte er uns mit ihm nicht alles schenken?**

V. 31. ff. enthalten das Resultat aller bisherigen Betrachtungen, besonders des 5. und 8. Capitels (es wird jenes καυχωμενοι ἐν τῳ Θεῳ 5, 11. erklärt). Der Hauptgedanke ist: Wenn Gott uns so sehr liebt, so haben wir nicht zu fürchten, daß irgend etwas, daß irgend Leiden und Verfolgungen, uns, ohne unsere Schuld, um unsere Glückseligkeit bringen werden; so dürfen wir auch bey unsern Leiden alles Gute von Gott hoffen, so dürfen wir zuversichtlich erwarten, daß er uns, wie traurig auch immer jezt unsere äußere Lage seyn mag, zum Ziel der höchsten Glückseligkeit hinführen werde; vorausgesetzt nämlich, daß wir nicht aufhören, ihn zu lieben.

V. 31. τι ἀν ἐρυμεν; Was folgt daraus? Was sollen wir daraus schließen? Nämlich: daß Gott uns zur Seligkeit bestimmt, daß uns nichts um unsere Seligkeit bringen könne; vgl. τι ἐρυμεν 3, 5.

προς ταυτα, in Beziehung auf dieß; oder: diesem gemäß.

εἰ ὁ Θεος ... Wenn Gott uns so günstig ist, daß er uns die künftige Seligkeit geben will, wer sollte uns schaden, uns diese Seligkeit entreissen können?

τις καθ᾽ ἡμων, wer, der unser Feind ist, wer kann mit Erfolg uns feindselig behandeln? uns einen wahren Schaden zufügen? so muß es emphatisch genommen werden; nicht blos: wer kann uns feind seyn?

ἡμων, Paulus spricht hier und im Folgenden von solchen, welche wahrhaft πιςευοντες, ἀγαπωντες τον Θεον (V. 28.) sind (5, 9. f.), also von sich selbst und den mit ihm gleichgesinnten Christen: uns, die bey allen Leiden nicht aufhören, Gott zu lieben, und den festen Entschluß haben, ihn immer zu lieben; uns, deren Gesinnung der Absicht Gottes bey der Hingebung seines Sohnes in den Tod entspricht; uns, die in diese wohlthätige Veranstaltung von Herzen einwilligen.

V. 32. Vgl. Joh. 3, 16. 1 Joh. 4, 9. 10. Argumentum a majori ad minus. Gott hat seines eigenen Sohnes, seines höchsten Lieblings, nicht verschont; der stärkste Grund der Hoff-

nung und des Vertrauens auf Gott. Gott hat Jesum für uns in den Tod hingegeben, und Jesus ist der ἰδιος υἱος Θεȣ, er steht in einer solchen Verbindung mit Gott, wie sonst Niemand, er ist der Gegenstand des höchsten Wohlgefallens Gottes.

παρεδωκεν, er hat ihn in den Tod hingegeben; Röm. 4, 24.

οὐχι wird auch mitten in einen Satz gesetzt, z. B. 1 Cor. 6, 7. 1. 1 Cor. 5, 2.

παντα, sowohl Alles, was hier zu unserem wahren Wohle gehört, als besonders auch die künftige Seligkeit selbst. Doch gilt dieß nur von solchen Menschen, von denen hier die Rede ist.

V. 33. Wer will die Auserwählten Gottes anklagen? Gott ist's, der sie gerechtspricht. V. 34. Wer will sie verurtheilen? Christus ist's, der gestorben ist, ja, der auch auferstanden ist, der auch zur Rechten Gottes ist, und sich unserer annimmt.

V. 33. ἐγκαλεσει, ἐγκαλειν, vor Gericht fordern; velle, ut aliquis puniatur.

ἐκλεκτοι Θεȣ, die Gott vorzüglich liebt, so viel als: τεκνα Θεȣ; oder: die Gott aus der ganzen Menge der Menschen in sein Reich aufgenommen hat; vgl. בחיר Ps. 105, 6. Jes. 45, 4., בחר 5 Mos. 7, 6. 7., auch 1 Petr. 2, 9. Eph. 1, 4. Col. 3, 12.

δικαιων, nach diesem Worte könnte auch ein Fragzeichen gesetzt werden, wie V. 34. nach ἀποθανων; wer will uns verurtheilen? Gott? Aber er ist es ja, der uns freyspricht. Oder Christus? Er, der für uns gestorben ist? So ist der ganze Ausspruch affektvoller. Uebrigens bleibt der Sinn derselbe, wenn man auch, wie gewöhnlich, ein Kolon setzt.

Bey den Worten: wer vermag etwas wider uns? wer wird uns verklagen? verdammen? ist immer zu verstehen: wer wird unsere künftige Glückseligkeit hindern? (Vgl. *Mori* praelect. p. 122.)

ἀποθανων, ἐγερθεις, vergl. 4, 24. 1 Cor. 15, 17. Jesu Auferstehung war 1) eine feyerliche Bestätigung der Versicherung Jesu von der großen Absicht seines Todes, und von

seiner Herrlichkeit, und der damit innigst verbundenen Seligkeit der Seinigen. 2) Sie war auch der Anfang seines neuen herrlichen Lebens, von welchem unsere Seligkeit abhängt.

μαλλον, imo etiam.

ἐν δεξια, socius imperii divini, 1 Cor. 15, 25. vgl. Ps. 110, 1. Eph. 1, 20. ff. Ihm ist alle Gewalt im Himmel und auf Erden gegeben; seine Erhöhung zum Herrn über Alles ist Versicherung davon, daß der Zweck seines Todes an Allen erreicht sey, die die Absicht seines Todes einsehen; sie bürgt auch dafür, daß wir in diesem Leben alles erhalten, was wir zur Vorbereitung zur Seligkeit nöthig haben.

ἐντυγχανει ὑπερ ἡμων, ἐντυγχανειν, convenire, compellare aliquem quacunque de causa, praesentem vel absentem, cum altero agere et tractare aliquid (s. *Kypke* bey Röm. 11, 2. *Wetstein* zu Röm. 8, 26.); daher accusare, defendere, deprecari, commendare, se alterius causa interponere. Die Absicht, warum man bey jemand ist, bestimmt der Zusammenhang, oder die beygefügte Präposition *κατα, ὑπερ* etc. Hier also: causam nostram apud Deum agit, d. h. durch ihn und wegen seiner werden uns die göttlichen Wohlthaten zu Theil; er ist und bleibt der Urheber und Geber unseres Heiles; und welche ihr Heil suchen, erlangen es gewiß durch ihn und wegen seiner. Durch seine Vermittlung werden uns alle zu unserem geistigen und ewigen Wohl erforderliche Wohlthaten Gottes zu Theil. Vgl. Hebr. 5, 9. 7, 25. Storr's Br. an die Hebr. bey Hebr. 7, 25. *Mori* Dissertt. theol. Vol. I. p. 298 ss.

V. 35. **Wer wird uns scheiden von der Liebe Christi? Trübsal? oder Angst? oder Verfolgung? oder Hunger? oder Blöße? oder Gefahr? oder Schwerdt?**

V. 35. ff. Wir haben Gott und Jesum zum Freunde. Auch die unglücklichsten Umstände können also nicht nachtheilig für uns seyn (V. 28.); sie können uns nicht um die Wohlthaten Gottes und Christi, nicht um unsere Glückseligkeit bringen; denn alle Dinge, Alles, was nur immer auf unser

Wohl Einfluß haben kann, steht unter Gottes und Christi Regierung, unter der Regierung dessen, der uns liebt, und durch seinen Beystand können wir auch die größten, selbst unüberwindlich scheinende Schwierigkeiten besiegen.

ἡμας, mich und die mit mir gleichgesinnten Christen, die ἀγαπωντες τον Θεον (V. 28.) sind, und eben darum auch den aufrichtigen, ernstlichen und festen Vorsatz haben, im Guten zu beharren; die bey dem Gedanken an äußeres großes Unglück nur durch das Gefühl ihrer Schwäche beunruhigt werden können.

ἀγαπη τȣ Χριςȣ, entweder: unsere Liebe gegen Christum (*Mori* praelect. ad h. l.); oder: die Liebe Christi gegen uns. Das Leztere ist wahrscheinlicher, 1) weil in diesem Zusammenhang (V. 29. ff. 37.) von den Wohlthaten, welche Gott uns ertheilt, und von der Glückseligkeit die Rede ist, welche die Christen, der Leiden ungeachtet (V. 28.), erhalten sollen; 2) weil die ähnlichen Worte: ἀπο της ἀγαπης τȣ Θεȣ της ἐν Χριςω ... V. 39. wohl nicht anders, als von der Liebe Gottes gegen uns erklärt werden können, vgl. 5, 1. 11. Indessen muß auch hinzugedacht werden: „Nichts wird uns trennen von der Liebe gegen Christum;" weil von solchen Christen die Rede ist, die den Willen haben, in der christlichen Gesinnung zu beharren. Der Sinn ist also: Wer, oder: was kann uns die Liebe Christi gegen uns rauben? Alle noch so furchtbare äußere Umstände können uns seine Liebe nicht rauben, uns also auch nicht um unsere Seligkeit bringen; denn durch ihn können wir auch die größten Schwierigkeiten überwinden.

θλιψις, ςενοχωρια, διωγμος, man kann diese Worte für gleichbedeutend nehmen: die verschiedensten Arten von äußeren Leiden, vgl. 2 Cor. 6, 4.; doch kann auch eine Gradation in diesen Ausdrücken liegen (s. Cramer). Aeußere Leiden, von Menschen verursacht, bezeichnet wenigstens διωγμος.

λιμος, γυμνοτης, Mangel an Nahrung und Kleidung, große Dürftigkeit; vergl. 1 Cor. 4, 11.

κινδυνος, Lebensgefahr.

μαχαιρα, metonymisch: Ermordung durch's Schwerdt; oder allgemeiner: gewaltsamer Tod, oder Gefahr eines gewaltsamen Todes.

V. 36. **Es geht uns so, wie es in jener Schriftstelle heißt: um deinetwillen werden wir immer getödtet; wir werden behandelt, wie Schlachtschaafe.**

Paulus setzt hier zur Erläuterung in einer Parenthese hinzu: „es geht vielen von uns gerade eben so, wie es dort heißt" (vgl. *Storrii* Opusc. Vol. III. p. 120. Vol. I. p. 81. not. 187.), nämlich in Ps. 44, 23.: „Es kann auch auf uns angewandt werden, was in jener Stelle gesagt wird."

καθως; vor *καθως* kann *γινεται* oder *ὁμοιως γινεται* supplirt werden.

θανατεμεθα, wir sind in steter Todesgefahr; vgl. *ἀποθνησκω*, 1 Cor. 15, 31.; *θανατος*, 2 Cor. 1, 10. 4, 11. vgl. V. 10. 11, 23.

ὁλην την ἡμεραν, nach der Alexandrinischen Version. Im Hebr. heißt es כל היום; daher Einige: quotidie, aber dieß hätte mit *πασαν ἡμεραν* ausgedrückt werden sollen; daher: per totum diem.

ἐλογισθημεν (vgl. 1 Mos. 31, 15. und das oben bey Röm. 4, 5. Bemerkte). Wir werden behandelt, wie Schaafe, die zum Schlachten bestimmt sind (vgl. בני תמותה Ps. 102, 21.). So sagt das zweyte Glied des Verses dasselbe, wie das erste: Wir sind keinen Augenblick vor dem Tode sicher. In diesem Fall befanden sich freylich nicht alle Christen. Aber Paulus schildert absichtlich die furchtbarsten Leiden, um die Wahrheit desto stärker auszudrücken, daß überall keine Begegnisse die Christen um die Seligkeit bringen können, die sie von Christo zu hoffen haben.

V. 37. **Aber bey allem diesem siegen wir vollkommen durch den, der uns geliebt hat und liebt.**

ἐν τετοις bezieht sich auf *θλιψις* etc. V. 35., bey dem allem, alles dessen unerachtet.

ὑπερνικωμεν, longe superiores discedimus, plenissime vincimus. Das *ὑπερ* verstärkt die Bedeutung, vgl. *ὑπερεπε-*

ρισσευσεν, 5, 20. Alle diese Schwierigkeiten bringen uns nicht den mindesten (wahren) Nachtheil; wir besiegen sie vollständig; wir überwinden sie so, daß wir (V. 38. f.), wo sie auch immer herkommen, und wie furchtbar sie auch seyn mögen, im Genuß der Liebe Gottes und Christi bleiben.

δια του ἀγαπησαντος, adjuvante Deo, V. 39. Der aoristus bedeutet hier wohl die vergangene und gegenwärtige Zeit zugleich.

V. 38. **Denn ich bin gewiß, daß weder Tod, noch Leben, weder Engel, noch Mächtige und Gewaltige, weder Gegenwärtiges, noch Künftiges, V. 39. weder Hohes, noch Tiefes, noch irgend etwas Anderes uns scheiden kann von der Liebe Gottes in Christo Jesu, unserem Herrn.**

Der Hauptgedanke ist: Nichts, überall Nichts in der ganzen Welt kann uns um die Liebe Gottes bringen. Einige glauben, Paulus erkläre diesen Satz per μερισμον, und erwähne der verschiedenen Theile des Universums, um nur das auszudrücken: „Alles, was in der Natur ist;“ ohne auf die einzelnen Glieder Nachdruck zu legen. Andere glauben dagegen, daß jedes Glied seine eigene Bedeutung habe. Das Letztere ist auch vorzuziehen (vergl. *Keilii* Comment. II. in Phil. 2, 5—11. p. X. s.).

θανατος, Todesgefahr, oder besser: Tod überhaupt, namentlich ein gewaltsamer Tod. Der Tod ist für wahre Christen selbst nur Uebergang zu einem volleren Genuß der Liebe Gottes.

ζωη, der Reiz eines längern Lebens, die Vortheile des gegenwärtigen Lebens (Matth. 16, 25. Joh. 12, 25.); oder besser: auch nicht ein längeres, wenn auch noch so bitteres und leidenvolles Leben.

ουτε ἀγγελοι ουτε ἀρχαι ουτε δυναμεις, weder überirdische, noch irdische Mächte; ἀγγελοι können nicht wohl gute Engel seyn; diese können nach der Lehre Jesu nicht als Geister gedacht werden, welche die Christen an der Erreichung ihres Zweckes hindern wollten; daher hier: böse Engel, ἀγγελοι του

σατανα (vgl. Eph. 6, 12.), wie sie auch würken mögen durch lockende Versuchungen, oder durch furchtbare Leiden; ἀρχαι, δυναμεις könnte heissen: selbst auch die mächtigsten unter den höhern bösen Geistern (vgl. Eph. 3, 10. Col. 1, 16.); aber diese Erklärung ist nicht nothwendig; der Zusammenhang läßt es zu, an Mächtige und Gewaltige irgend einer Art zu denken. Und der Gegensatz ist treffender, wenn es von Menschen erklärt wird: Auch die mächtigsten Regenten und Tyrannen, oder Obrigkeiten.

ἐνεςωτα, sonst: was sehr nahe bevorsteht; hier: was gegenwärtig da ist (vgl. *Koppe*, ad h. l. und *Storrii* Opusc. Vol. III. p. 226. s. not. 115.); weder gegenwärtige Uebel, noch künftige.

V. 39. ὀυτε ὑψωμα ὀυτε βαθος, weder: was im Himmel, noch was auf Erden ist; ὑψωμα etwas Hohes, daher: der Himmel; vergl. ὑψος Eph. 4, 8.; ὑψος, βαθος Jes. 7, 11.; ὑψηλος ὁ ὀυρανος Hiob 11, 8.; βαθος, terra Eph. 4, 9. Andere: weder Hoffnung auf Ehre (ὑψωμα Hiob 24, 24.), noch Furcht vor Schande.

ὀυτε τις κτισις, nicht: irgend etwas Anderes ausser dem Universum. Da das Universum oft auch so ausgedrückt wird: Himmel und Erde, und was unter der Erde ist, so könnte ἑτερα κτισις auf das Unterirdische bezogen werden, vergl. Phil. 2, 10. Aber Paulus spricht hier im Affekt, und sagt also wohl nur: Noch irgend etwas Anderes, was es auch seyn mag (wenn es noch etwas Anderes gibt oder gäbe). κτισις, hier im weitern Sinn, so viel als: πραγμα, res (vgl. *Grotius* und *Koppe*).

ἀπο της ἀγαπης ... Nichts kann uns rauben die Liebe, welche Gott uns erweist in Rücksicht auf Jesum (propter Jesum Christum, 5, 1. 11.).

Neuntes Kapitel.

Paulus geht nun zu einem andern, doch mit dem vorigen verwandten Gegenstand über. Er erklärt sich nämlich in Cap. 9—11. über die Frage von der Verwerfung des größ-

sern Theils der Juden (welche nämlich wegen ihres Unglaubens der Gnade Gottes verlustig wurden), und von der Aufnahme der Heiden in das messianische Reich, oder in die christliche Gemeinde. Aus der Lehre von der Begnadigung, welche Paulus in den vorhergehenden Capiteln abgehandelt hatte, folgte von selbst, daß der größte Theil der Juden, weil sie das Evangelium verwarfen, der Gnade Gottes verlustig werden, hingegen viele von den Heiden, weil sie das Evangelium angenommen haben, nun der Gnade Gottes theilhaftig seyen, und der Vorzüge des Reiches Gottes genießen. Da aber dieses den Juden sehr anstößig war, und mit den Verheissungen Gottes zu streiten schien, durch welche die Juden sich berechtigt glaubten, fortdauernde Vorzüge vor andern Völkern zu genießen, so zeigt nun Paulus, es liege hierin kein Widerspruch gegen die Verheissungen und Eigenschaften Gottes. Er zeigt nämlich

1) Cap. 9, 6—29. (V. 1—5. sind blos Uebergang), die Juden seyen keineswegs berechtigt, wegen ihrer Abstammung von Abraham und der dem Abraham gegebenen Verheissungen fortdauernde ausgezeichnete äußere Vorzüge von Gott zu erwarten. Die Ertheilung besonderer Wohlthaten und äußerer Vorzüge hänge von der freyen Güte Gottes ab, welcher dabey auch nach den Gesetzen seiner Gerechtigkeit und Weisheit handle.

2) 9, 30—10, 21.; die Juden seyen selbst Schuld daran, wenn sie der Gnade Gottes verlustig werden, weil sie im Vertrauen auf ihre Verdienste das Evangelium ohne Ursache verwarfen.

3) Cap. 11. Nicht alle Juden seyen so hartnäckig, nicht alle werden von Gott verworfen; es gebe schon jezt solche, die alle Vorzüge der Bürger des messianischen Reichs genößen, und es werde eine Zeit kommen, wo das ganze jüdische Volk der christlichen Gemeinde einverleibt werde, und wo überhaupt eine große wohlthätige Veränderung mit demselben vorgehen werde.

Wenn Paulus hier von dem traurigen Schicksale der jü-

dischen Nation spricht, das dieselbe durch ihren Unglauben sich zuziehe, so nimmt er wohl auch Rücksicht auf das, was Jesus von dem Schicksal der Juden vorhergesagt hat.

Da Paulus V. 1—5. von einer den Juden unangenehmen Wahrheit sprechen mußte, so wollte er dem Verdacht vorbeugen, als ob er den Juden abgeneigt, und den Christen aus den Heiden allzugünstig sey, und bezeugt daher, wie sehr er die Juden liebe, V. 1—3., wie hoch er die Vorzüge schätze, deren Gott sie bisher gewürdigt hat, V. 4. f., und wie sehr ihn ihr trauriges Schicksal schmerze. *Noesselt* (Opusc. ad interpret. S. S. Fasc. I. p. 130. s.): „Verebatur Paulus, 1) Judaeos suspicaturos, Apostolum propter hanc maxime causam in illam disputationem descendere, ut — odio suo in Judaeos satisfaceret; 2) Christianos exgentiles hunc locum ad contemtum Judaeorum adhibituros esse, et Judaeos propter negatam sibi ab Apostolo gentis divinae dignitatem summa incensum iri invidia. Quamobrem v. 1-5. 1) v. 1-3. summum suum in Judaeos amorem proponit, summamque, quam de adversa eorum fortuna concepisset, tristitiam, 2) v. 4. 5. ipsorum dignitatem fatetur, justisque eam laudibus effert."

V. 1. Eine Wahrheit sage ich, bey Christo betheure ich's euch, ich lüge nicht, mein Gewissen gibt mir Zeugniß, bey dem heiligen Geist versichere ich es; V. 2. daß ich einen großen Schmerz und steten Kummer in meinem Herzen trage.

Paulus versichert auf's Feyerlichste, daß er den innigsten Antheil nehme an dem Schicksal seines Volks; daß es höchst schmerzhaft für ihn sey, daß so viele Juden das Christenthum nicht annahmen, und dadurch in so großes Elend geriethen. Denn das große Elend, das die falschen Propheten herbeyführten, wäre weggefallen, wenn die Juden das Christenthum angenommen hätten.

V. 1. λεγω, nach λεγω und ȣ ψευδομαι muß ein Komma gesetzt werden.

ἐν Χριςῳ sc. λεγω, wie auch ἐν πνευματι ἁγιῳ; ἐν be-

zeichnet das, bey dem man schwört, Matth. 5, 34. f. Offenb. Joh. 10, 6. Dan. 12, 7. nach Theodotions Uebersetzung — per Christum. *Morus:* ut volo, ejus Apostolus esse, illi placere, ab illo beneficia accipere etc., ita verum loquor.

ϰ ψευδομαι muß mit ἐν πνευματι ἀγιῳ verbunden werden; es ist hier ein parallelismus membrorum. Nach dem Hebräischen wird zuweilen derselbe Satz in Einem Vers affirmativ und negativ ausgedrückt; vgl. Joh. 1, 20. *Morus:* ut volo, eum adesse mihi in munere gerendo, ut volo illi me probare, illum semper adjutorem habere etc., ita verum est.

V. 2. Wieder ein parallelismus membrorum.

ἀδιαλειπτος muß in populärem Sinne genommen werden: Immer fühle ich große Traurigkeit in meinem Herzen. Paulus spricht im Affekt, und bricht daher die Rede ab, ohne die Ursache seines Kummers anzugeben. Aus dem Zusammenhange mit dem Folgenden aber läßt sich diese Ursache leicht hinzudenken, nämlich, daß der größere Theil seiner Nation die wohlthätige Veranstaltung Gottes, die besonders für diese Nation bestimmt war, verwarf. Vermuthlich nimmt Paulus zugleich auch Rücksicht auf den nicht mehr weit entfernten Untergang Jerusalems und des jüdischen Staats. Vgl. Michaelis Anm.

V. 3. **Denn ich wünschte selbst wie ein zum Tode Bestimmter behandelt zu werden von Christo, zum Vortheil meiner Brüder, meiner Volksverwandten.**

ηὐχομην, ich möchte wünschen; Apg. 25, 22. Gal. 4, 20. Der Zusammenhang mit V. 1. 2. fordert, daß ηὐχομην nicht auf die vergangene Zeit (in welcher der Apostel das Christenthum noch nicht angenommen hatte), sondern auf die gegenwärtige Zeit (in welcher er dieß schrieb) bezogen werde.

ἀναθεμα εἰναι ἀπο τȣ Χριςȣ. Nicht: ich wünschte der Wohlthaten Christi ganz verlustig, von der Gemeinschaft mit Christo ausgeschlossen zu werden; dieß wäre ein eines Apostels unwürdiger Wunsch; sondern: morti devoveri a Christo, efficiente Christo, vgl. 5 Mos. 20, 17. vgl. V. 16. (ἀνα-

θεματιζειν ist dem ζωγρειν entgegengesetzt) Jos. 6, 17.; und in Absicht auf den Sinn, 2 Cor. 12, 15. Phil. 2, 17. 2 Mos. 32, 32. απο bezeichnet die causam efficientem, autorem, vgl. 4 Mos. 32, 22. 3 Mos. 27, 29. Matth. 16, 21. (Carpzow verbindet απο τε Χριςε mit ηὐχομην.) Ich möchte gerne mein zeitliches Leben für ihr Wohl aufopfern, wenn es Christi Wille wäre; ich wollte gerne, um sie zu retten, mich von Christo zum Tode bestimmen lassen; 2 Cor. 12, 15. *Morus:* magna clade vel calamitate affici.

Noesselt (l. c.): „Sensus: Paulum vel mortem, etiam violentissimam pro populi Judaici salute suscipiendam non detrectare. Nam 1) Hebr. חרם (αναθεμα) החרים (αναθεματιζειν), ubi malo sensu occurrit, significat, vel morti vel destructioni destinatum aliquid fuisse (Lev. 27, 29. Deut. 20, 16. 17. Joh. 6, 17. 10, 40. 1 Sam. 15, 3. etc.). 2) Pauli voto illa Mosis stipulatio (Exod. 32, 32.), cujus verba de naturalis vitae extinctione intelligenda sunt, simillima est. 3) Alias etiam (1 Cor. 4, 13. Phil. 2, 17. Col. 1, 24.) piaculum se quasi Paulus dicit pro aliorum salute."

ὑπερ ... für meine Brüder, zu ihrem Heil; ich wollte mein Leben für sie aufopfern; wenn durch meinen Tod meine Nation gerettet werden könnte, gern wollte ich ihn leiden.

συγγενεις ... consanguinei, oder populares.

κατα σαρκα, ein Gegensatz gegen κατα πνευμα, geistige Verwandte, Christen aus den Heiden und Juden.

V. 4. Sie sind Israeliten; ihnen gehören die Rechte der Kinder, die Herrlichkeit und die Bündnisse, die Gesetzgebung, die gottesdienstliche Verfassung und die Verheissungen. V. 5. Ihnen gehören jene Väter; von ihnen stammt Christus her nach seiner Menschheit, welcher ist über Alles Gott, der in Ewigkeit gepriesen (angebetet) werden soll.

Paulus nennt nun die besondere Vorzüge, deren die israelitische Nation von Gott gewürdigt worden war: Allerdings hat mein Volk bedeutende Vortheile.

Ἰσραηλιται, ein Ehrenname, dessen die Juden sich rühm-

ten, und mit welchem Paulus alle Vorzüge derselben überhaupt zusammenfaßt (vergl. 2 Cor. 11, 22.); er begreift alle folgende Vorzüge in sich. Diesen Namen hatte Jakob als Zeichen einer besondern Gnade von Gott empfangen (1 Mos. 32, 28.). Nösselt, a. a. O. S. 140.

υιοθεσια, Kindschaft, Vorzüge, Rechte der Kinder; freylich nicht in dem erhabenen Sinne, in welchem Christen *υιοι Θεου* genannt werden, oder die wahrhaften Verehrer Gottes unter den Juden in der alt-testamentlichen Verfassung so genannt werden konnten. Die Israeliten, als ganze Nation, wurden Söhne Gottes genannt, in so fern sie Gegenstände einer besonders gütigen Fürsorge Gottes waren, und von Gott ausgezeichnete Wohlthaten empfiengen; 2 Mos. 4, 22. 23. 5 Mos. 14, 1. 2c.

δοξα, entweder: die besondere symbolische Offenbarung der Herrlichkeit des Jehova, die in der alt-testamentlichen Verfassung den Israeliten zu Theil wurde; die Zeichen seiner Majestät und Herrlichkeit; Dei praesentia inter Israëlem singularis s. שׁכינה, ejusque velut domicilium in nubis ignisque columna (so Nösselt), 2 Mos. 40, 34. 35. 3 Mos. 9, 6. Es sollte freylich auf *δοξα* der Genitiv *του Θεου* oder *του κυριου* folgen; aber ein solcher Genitiv muß bey *υιοθεσια* auf jeden Fall hinzugedacht werden; und so kann er auch bey *δοξα* hinzugedacht werden. Ohne Zweifel ließ Paulus diesen Genitiv weg, weil es hart gewesen wäre, zwey Genitive auf dieselbe Worte zu beziehen, da auch *ων* auf sie zu beziehen ist. Oder: honor et splendor; die Ehre bey andern Völkern, die ihnen Gott durch die großen Thaten, die er unter ihnen und zu ihrem Vortheil verrichtete, bey andern Völkern verschafft hat. Andere nehmen *υιοθεσια και δοξα* als ein Hendiadys, die ehrenvolle Kindschaft.

διαθηκαι, die Bündnisse, welche Gott sowohl mit den Vorfahren der Israeliten (mit Abraham, Gal. 3, 16. 17.), als auch mit dem Volke selbst geschlossen hat, 5 Mos. 29, 1. *αἱ διαθηκαι*, vgl. Eph. 2, 12. Der Bund, den Gott mit den Israeliten selbst machte, enthielt Gesetze und Zusagen, daher setzt Paulus noch das Folgende hinzu.

νομοθεσια, Gesetzgebung; entweder jene feyerliche Gesetzgebung auf dem Berge Sinai; oder die den Israeliten gegebenen Gesetze selbst (2 Macc. 6, 23.); es waren weisere Gesetze, als bey andern Nationen, die ihre Gesetze blos von menschlichen Gesetzgebern erhielten; oder, zum Unterschied von λατρεια, der durch die göttlichen Gesetze gegründete Staat (5 Mos. 4, 5. 6.), s. *Noesselt*, l. c. Die Weisheit dieser Gesetzgebung ist in mehrern Schriften dargethan, z. B. in Michaelis mosaisches Recht; Niemeyers Charakteristik der Bibel; Heß Geschichte der Israeliten.

λατρεια, ein Theil der νομοθεσια, gottesdienstliche Verfassung; diese war bey den Israeliten dazu eingerichtet, Verehrung des wahren Gottes zu üben und zu befördern, auf eine Art, die gerade der Denkungsart, der Stufe der Kultur der Israeliten angemessen war. Der Gottesdienst anderer Völker war mehr oder weniger unvernünftig.

ἐπαγγελιαι, besonders diejenigen Verheissungen, welche auf den Messias sich bezogen (Gal. 3, 16.); denn es muß von διαθηκαι unterschieden seyn.

V. 5. οἱ πατερες, jene berühmten, durch Rechtschaffenheit und Vertrauen auf Gott ausgezeichnete, und Gott besonders theure Vorfahren, Abraham, Isaak, Jacob, vielleicht auch David und Andere, 11, 28. *Morus:* Certi majores κατ᾽ ἐξοχην sic dicti. Der größte Vorzug der Nation war aber der Messias selbst, der aus ihr abstammte.

ἐξ ὧν ... von ihnen stammt auch der Messias ab, so fern er ein Mensch war, in Absicht auf seine Abstammung; nicht: in Rücksicht auf seinen niedrigen Zustand. ὧν bezieht sich auf die Israeliten, nicht auf die πατερες, sonst wäre και überflüssig.

ὁ ὢν ἐπι παντων ... omnibus superior (Eph. 1, 20. f. 4, 6.) Deus venerandus (Marc. 14, 61.) in aeternum.

Morus, der gleichfalls die Worte auf Christum bezieht, interpungirt und übersetzt so: Qui est superior omnibus, (κυριος παντων cf. Matth. 28, 20); Deus (Joh. 1, 1.), venerandus seu celebrandus (Joh. 5, 23.) in aeternum.

Θεος εὐλογητος ... diese Worte sind keine Doxologie, Lobpreisung Gottes des Vaters, sondern sie müssen auf Christum bezogen werden, und sind also eine nähere Beschreibung Christi selbst. Denn

1) muß wenigstens *ὁ ὢν ἐπι παντων* auf Christus bezogen werden, weil *ὁ ὢν* nach dem Sprachgebrauch auf das vorhergehende Subjekt hinweist, vergl. 2 Cor. 11, 31. Joh. 1, 18. 3, 13. ꝛc. (s. *Noesselt*).

2) Aber nicht blos diese Worte, sondern auch die folgenden *Θεος* ... *ἀμην* beziehen sich auf Christum, und enthalten also keine Lobpreisung Gottes des Vaters. Gründe dafür sind:

a) Schon die Gemüthsstimmung des Apostels macht es (wie Samuel Crell bemerkt, s. Artemonius Init. Ev. Joh. Vgl. *Storr* doctr. christ. p. theor. §. 42. not. r.) unwahrscheinlich, daß er hier eine Lobpreisung Gottes hinzugefügt haben sollte. Er dachte gerade damals mit tiefem Kummer daran, daß der größte Theil seiner Nation des höchsten Vorzugs, den sie zu erreichen bestimmt war, durch eigene Schuld sich verlustig gemacht habe; daß alle Vorzüge der Nation, auch der große, der sich auf den Messias bezog, durch ihre eigene Schuld ihnen nun nicht nur nichts nütze, sondern vielmehr zur Erhöhung ihrer Strafwürdigkeit beytrage; daß der größte Theil seiner Nation den Messias verwerfe, und dadurch sich die größte Strafe zuziehe. In dieser Gemüthsstimmung konnte wohl Paulus nicht schicklich in den Worten *ὁ ὢν* ... eine Lobpreisung Gottes für die Ertheilung der genannten Vorzüge einschieben; es wäre gerade als hätte er gesagt: diese Vorzüge tragen zu größerer Strafwürdigkeit meiner Nation bey: gedankt sey Gott, daß er ihnen diese Vorzüge verlieh.

b) Eine Doxologie, die weder durch ein Pronomen, noch durch eine Partikel mit dem Vorhergehenden verbunden wird, ist dem Sprachgebrauch nicht gemäß. *Noesselt* (p. 145.): „Eorum sententiae, qui in his verbis Doxologiam, ad Patrem pertinentem, inesse putant, etiam hoc obstat, quod

Paulus non obiter utitur hujusmodi doxologia, nisi vel ante ejus, quem laudibus effert, mentionem fecerit (ut Rom. 1, 25. 11, 36.), vel aliqua significatione particularum prodiderit, se orationem ad doxologiam convertere (ut 1 Tim. 1, 17.)." — *Koppe:* „Ipsa constructio, a vulgari, epiphonema doxologicum hebraice et graece construendi, ratione, est magnopere aliena. Scribi enim debuisset vel: *ὁ δε Θεος, ὁ ὢν... εὐλογητος εἴη εἰς τους αἰωνας;* vel: *εὐλογητος ὁ Θεος, ὁ ὢν ἐπι παντων,* cf. Gen. 9, 26. 14, 20. 24, 27. Exod. 18, 10. etc." Ewald (über die Größe Jesu, erste Fortsetzung S. 88.): „Diese Erklärung (daß die Worte eine Doxologie auf Gott den Vater seyen) paßt gar nicht in den Zusammenhang. Denn daß Paulus das Subjekt so plötzlich ändern, unmittelbar in dem nächsten Worte vorher von Christus reden, und nun auf einmal in ein Lob des Vaters ausbrechen soll, ohne irgend einen Wink, daß er nicht mehr von dem nämlichen Subjekte rede, da er sonst immer in seinen Doxologien bey dem nämlichen Subjecte bleibt, wovon er vorher redete (siehe oben 1.), und das einzigemal, da er es ändert, durch eine Partikel, *δε* (1 Tim. 1, 17. s. oben die Stelle von Rössel t), diese Aenderung deutlich genug anzeigt; das scheint der Hauptgrund zu seyn, warum diese Erklärung nicht in den Zusammenhang passe." Der nämliche Grund gilt auch gegen die Erklärung, nach welcher blos *Θεος εὐλογητος εἰς τους αἰωνας, ἀμην* auf Gott den Vater, *ὁ ὢν ἐπι παντων* aber auf Christum zu beziehen wäre.

c) Wenn die Worte eine Doxologie seyn, wenn sie so viel seyn sollten, als *εὐλογητος εἴη*, so müßten die Worte so stehen: *εὐλογητος Θεος*, nicht umgekehrt. Der durchgängige Sprachgebrauch im alten und neuen Testament, im hebräischen und hebräisch-griechischen, fordert es, daß bey Doxologien das Wort *εὐλογητος*, oder ein ähnliches dem *Θεος* vorangehe. Vgl. *Storr* doct. christ. §. 42. not. r. *J. F. Flatt* Dissert. ad loca quaedam ep. P. ad Rom. p. 18. ss. not. 49. Ewald S. 85. Es ist also gar nicht zu glauben, daß Paulus in einer Doxologie gegen den allgemeinen

Sprachgebrauch die Worte versetzt habe. Sie sind also auch nicht als eine Doxologie anzusehen. Daher haben auch nicht nur Storr, Michaelis, Cramer, Nösselt, Koppe, Ekermann (Theol. Beytr. 1e Ausg. 1r Bd. 3s St. S. 156. ff.), sondern auch einige Socinianer diese Stelle auf Christum bezogen (s. *Flatt* Diss. not. 46. 50.). Der Grund, welchen Stolz (Erläuterungen zum N. T. 2e Ausg. 3s Heft S. 170.) aus Ps. 68, 20. (19.) dafür hernimmt, daß auch die umgekehrte Stellung der Worte nicht gegen den Sprachgebrauch sey, beweist nichts dagegen. Denn in den Worten daselbst: κυριος ὁ Θεος εὐλογητος, εὐλογητος κυριος ἡμεραν καθ' ἡμεραν, ist das eine von beyden εὐλογητος höchstwahrscheinlich unächt, und dann ist entweder κυριος ὁ Θεος mit dem Folgenden zu verbinden, und ist das Subjekt, also εὐλογητος, ein Epitheton des Subjekts oder des Prädikats (des 2ten κυριος); oder (was viel wahrscheinlicher ist) ist der Sinn folgender: Dominus est Deus. Laudetur (vel laudandus est) Dominus. In keinem von beyden Fällen weichen die Worte von dem oben angegebenen Sprachgebrauch ab. (S. *Flatt* Diss. c. not. 49.).

Zwar würde (s. *Flatt* Diss. c. p. 22. ss.) dieser grammatische Beweis, der von der Stellung der Worte hergenommen ist, weniger gültig seyn, wenn, was Ekermann (Theol. Beytr. 2e Ausg. 1r Bd. 3s St. S. 161.) und Justi (vermischte Abhandlungen, 2te Samml. 1798. S. 344.) behaupten, bewiesen werden könnte, daß die Worte ברוך und εὐλογητος von den hebräischen und hebräisch-griechischen Schriftstellern dem Namen Gottes auf diese Art nur dann in einer Doxologie vorgesetzt werden, wenn mit derselben der Anfang der Rede gemacht werde. Aber daß dieses eine unerweisliche Annahme sey, zeigen sowohl die Stellen, in welchen die ganze Rede allein aus der Doxologie und dem, was durch das pronomen relativum mit dem Subjekt Θεος verbunden ist, besteht, wie 2 Sam. 18, 28. 1 Kön. 5, 7., als besonders auch die Stellen, in welchen die Doxologie in die Mitte der Rede, wie Ps. 31, 22. 72, 18. f. 124, 6. in die Mitte des Verses,

wie 2 Sam. 22, 47., oder an das Ende der Rede, wie Ps. 68, 36. 41, 14. 89, 53. gesetzt wird. Denn auch in diesen Stellen wird εὐλογητος und ברוך dem Namen Gottes vorgesetzt, wie in denjenigen Stellen, in welchen der Anfang der Rede mit der Doxologie gemacht wird. Denn von diesen lezteren Stellen selbst dienen einige (Ps. 41. 14. 68, 36. 89, 53. 2 Sam. 22, 47. Ps. 31, 22. 72, 19.) zum Beweis dessen, was auch durch andere (1 Mos. 9, 26. 2 Mos. 18, 10. Ps. 28, 6. 106, 48. 2 Macc. 15, 34. Luc. 1, 68.) bestätigt wird, daß nämlich nach dem hebräischen und hebräisch-griechischen Sprachgebrauch in Absicht auf die Doxologie das Prädikat εὐλογητος nicht blos in den Fällen dem Subjekt vorgesetzt werde, in welchen man es ihm deßwegen nicht nachsetzen dürfe, weil (vgl. 1 Kön. 8, 15. f. Dan. 3, 28. 1 Petr. 1, 3. ff.) das, was darauf folgt und auf das Subjekt Θεος sich bezieht, nicht schicklich zwischen Subjekt und Prädikat (εὐλογητος) eingeschoben werden könne. Denn dieser Grund wenigstens hätte es nicht hindern können, in den angeführten und ähnlichen Stellen den Namen Gottes dem Prädikat εὐλογητος vorzusetzen.

Aber auch das ist nicht erweislich, daß Paulus nach dem hebräischen und hebräisch-griechischen Sprachgebrauch in einer Doxologie, mit Auslassung des verbi substantivi, Θεος habe voransetzen dürfen, wenn er dadurch den Nachdruck und die Emphase, die in Θεος liege, habe anzeigen wollen. Denn es läßt sich nicht beweisen, daß in allen jenen Stellen, wo εὐλογητος dem Namen Θεος vorangesetzt wird, gerade auf εὐλογητος der Nachdruck liege. Vielmehr muß in einem Theile jener Stellen der Nachdruck offenbar auf das Subjekt, nicht auf das Prädikat gelegt werden; z. B. da, wo Gott den Götzen entgegengesetzt ist (Ps. 135, 20. vgl. V. 15. ff. und Ps. 115. 1. ff. 2 Mos. 18, 10. vgl. V. 11. Dan. 3, 95. vgl. V. 96. bey den LXX., 3, 28. vgl. V. 29. bey Theodotion). Ueberdieß ist es eine grundlose Voraussetzung, daß Paulus hier deßwegen von dem Sprachgebrauch ganz abgewichen sey, weil er in das Wort Θεος eine deut-

liche Anzeige von Emphase habe legen wollen. Denn auch zugegeben, daß der Auslassung des Artikels ungeachtet (welchen doch Paulus sonst vorsetzt, wo Θεος absolut gesetzt wird und das Subjekt ist, besonders aber, wo auf Θεος ein Nachdruck liegt), doch auf Θεος ein besonderer Nachdruck liege; warum sollte denn Paulus um der Emphase willen das Subjekt auf eine, von dem Sprachgebrauch gänzlich abweichende, Art vor das Prädikat gesetzt haben? Er hätte ja den Namen Gottes dem ευλογητος vorsetzen können, ohne gegen den Sprachgebrauch anzustoßen, wenn er ειη oder εςω vor Θεος gesetzt hätte (vgl. 1 Kön. 10, 9. 2 Chron. 9, 8. Ps. 113, 2. Hiob 1, 21. Dan. 2, 26.). Dadurch würde er es auch verhütet haben, daß seine Leser, welche an den hebräischen Sprachgebrauch in Absicht auf Doxologien gewöhnt waren, die Worte Θεος ευλογητος nicht auf Christum hätten beziehen können. Daß aber Paulus nicht darauf bedacht gewesen wäre, dieß auf irgend eine Art zu verhüten, vorausgesetzt, daß nach seiner Meynung jene Lobpreisung Christo nicht gebührt hätte, läßt sich selbst dann nicht annehmen, wenn man auch auf die Theopnevstie der apostolischen Schriften gar keine Rücksicht nimmt. Wie sollte Paulus eben da, wo er voll Ehrfurcht von Gott gesprochen haben soll, so unehrerbietig gegen Gott gewesen seyn (vergl. 2 Cor. 2, 17. 1 Cor. 15, 15.), daß er, seiner Ueberzeugung ungeachtet, daß der Name Θεος ευλογητος Christo nicht gebühre, doch seinen Lesern Veranlassung, jene Worte auf Christum zu beziehen, hätte geben, oder es wenigstens hätte ungewiß lassen wollen, ob die Worte auf Christum oder auf Gott zu beziehen seyen. Nimmt man aber an, was jedoch hier nicht angenommen werden darf, daß Paulus Lezteres deßwegen ungewiß gelassen habe, weil er überzeugt gewesen sey, seine Leser hätten auf keinen Fall geirrt, sie möchten die Worte auf Christum oder auf Gott bezogen haben, so muß man auch das zugeben, daß nach der Lehre des Apostels die Würde Jesu so groß sey, daß er mit Recht Θεος ευλογητος genannt werden könne.

d) Dazu kommt, daß sonst überall, wo von einer über

alle erhabenen Person die Rede ist (von einem ὢν ἐπι παντων) und der Name Gottes hinzugesetzt wird, der letztere mit dem ersteren verbunden werden muß.

e) So entsprechen diese Worte auch vollkommen dem Vorhergehenden (sie drücken einen bestimmten Gegensatz gegen κατα σαρκα aus, der die höhere Natur Christi bezeichnet), und eben so dem Zwecke des Apostels, die Größe des durch die Worte ἐξ ὢν ὁ Χριςος bezeichneten Vorzugs in's Licht zu setzen.

Auf die Einwendung, die am Ende hinzugesetzte Partikel ἀμην beweise, daß die Worte Θεος εὐλογητος eine auf den Vater sich beziehende, wünschende Doxologie enthalten (*Doederlein*, Instit. theol. Christ. ed. VI. P. I. p. 384.), kann man mit Recht antworten, daß es nicht nur unerweislich, sondern auch erweislich unrichtig sey, daß das ἀμην im N. T. namentlich von Paulus, blos bey einem Wunsche, und namentlich bey einer wünschenden Doxologie gebraucht werde. Denn 1) ist das Gegentheil aus Röm. 1, 25. ganz klar. 2) Eben so gebraucht Petrus das ἀμην bey einer im Indicativ ausgedrückten (nicht wünschenden) Doxologie, 1 Petr. 4, 11. Eben aus dieser Stelle folgt aber auch, daß man auch in ähnlichen Paulinischen Stellen (in welchen ἀμην vorkommt), z. B. Röm. 16, 27. Gal. 1, 5. 1 Tim. 1, 17. 6, 16. 2 Tim. 4, 18. rc. keineswegs berechtigt sey, bey δοξα gerade den Optativ (εἰη) zu suppliren.

Ueber den Gebrauch des Worts ἀμην bey den Doxologien vgl. Haberfeldts Baruch, oder über die Doxologien der Schrift. 1806. S. 176. ff.

In Beziehung auf die Aechtheit des Worts Θεος vergl. *Millii* annot. ad h. l. (in seiner Ausgabe des N. T.).

V. 6. **Es verhält sich aber nicht so, als ob die Verheissung Gottes ungültig geworden wäre: denn nicht alle, die von Israel abstammen, sind auch ächte Israeliten.**

Paulus geht nun zu dem Hauptsatz über, von dem er handeln wollte. Er will nämlich V. 6. ff. der Einwendung

der Juden begegnen: Es lasse sich mit der Verheissung, die Gott den Nachkommen Israels gegeben habe, nicht vereinigen, daß die Juden in Absicht auf das Reich des Messias keinen Vorzug vor den Heiden haben, und daß so wenige von jenen, und so viele von diesen Antheil an diesem Reiche nehmen. Er zeigt daher aus der Geschichte, der Schluß der Juden sey unrichtig: „Wir stammen von Abraham ab (dem Gott so große Verheissungen für seine Nachkommen gegeben hat); folglich sind wir berechtigt, ausgezeichnete Wohlthaten, besondere Vorzüge von Gott zu erwarten und zu fordern." Er zeigt, daß die Verheissungen Gottes keineswegs alle Nachkommen Abrahams angehen, daß besonders die vorzüglichste Verheissung vom Messias keineswegs diejenigen angehe, die nur ihrer Herkunft nach Nachkommen Abrahams seyen, und daß überhaupt die Ertheilung besonderer Vorzüge nicht von den äußern Umständen, sondern von der freyen Güte Gottes abhänge.

ὐχ οἱον δε, so viel als: *ὐχ ὡς ὁτι*, 2 Thess. 2, 2. Es verhält sich nicht so, als wenn ꝛc. S. Koppe; *οἱον* wird oft für *ὡς* gesetzt; vgl. *Hoogeveen* ad voc. *οἱον*. Andere nehmen *ὐχ οἱον* für *ὐ δυνατον*; ich sage nicht, es sey möglich, daß ꝛc. So Nösselt. Aber die erstere Erklärung scheint dem Zusammenhang mit dem Folgenden angemessener zu seyn.

ἐκπεπτωκεν, ut promissa irrita fiant, eventu destituantur, frustra proposita sint, daß sie unerfüllt blieben, vergl. *πιπτειν*, 2 Kön. 10, 10. Jos. 23, 14.; in beyden Stellen entspricht es dem hebr. נפל; *διαπιπτειν*, Judith 6, 9. In 1 Cor. 13, 8. heißt *ἐκπιπτειν* cessare, finem habere. In der Alexandr. Version entspricht *ἐκπιπτειν* dem hebr. נפל, נבל, נמול.

λογος, Verheissungen.

ὑτοι Ἰσραηλ, ächte Israeliten, veri nominis Israëlitae, vgl. Joh. 1, 48. 3, 31.; Mitglieder des wahren Volks Gottes, oder die, welche der vornehmste Theil der göttlichen Verheissungen angeht, Gal. 3, 8. f. Also gehen die Wohlthaten des Messias nicht alle Nachkommen Israels an. Die Juden glaubten, daß diese Wohlthaten sie alle, und sie allein angehen.

Paulus spricht in diesem Capitel oft dunkel und abgebrochen, weil er aus Schonung gegen die Juden nicht alles aussprechen wollte, was er im Sinn hatte; zum Theil auch, weil er im Affekt sprach. Die Worte V. 6. hängen zwar nicht logisch, aber doch psychologisch mit dem Vorhergehenden zusammen; sie beziehen sich auf V. 1. 2. und 4.

V. 7. **Und nicht Alle sind Kinder, weil sie Nachkommen Abrahams sind, sondern es heißt: nach Isaak wird deine Nachkommenschaft benannt werden.**

Offenbar ist τεκνα in anderem Sinne zu nehmen, als σπερμα; σπερμα, die im eigentlichen Sinn von Abraham abstammen; τεκνα, sc. Ἀβρααμ, sind die ächten, wahrhaften Söhne Abrahams, die ihm in so fern ähnlich sind, als sie von Gott besonderer Wohlthaten gewürdigt werden (vergl. in Absicht auf die Anwendung Gal. 3, 6—9. 29.), und deßwegen auch Söhne Gottes sind (Joh. 8, 39. ff.). Auch in den Begriffen der Juden waren die beyden Vorstellungen: Abrahams Kinder, und Gottes Kinder innig mit einander verwebt. Nicht Alle, die von Abraham abstammen, gehören darum auch zu denjenigen, die, so wie Abraham, nach einer göttlichen Verheissung, besondere Wohlthaten Gottes erwarten dürfen und erhalten, oder zu denjenigen (Nachkommen Abrahams), welchen in den dem Abraham gegebenen Verheissungen besondere Wohlthaten Gottes zugedacht sind. Was dem Abraham und seinen Kindern von Gott verheissen ist, das ist nicht allen Nachkommen desselben zugesagt. Die bloße Abstammung von Abraham (vgl. Matth. 3, 9.) berechtigt nicht zur Erwartung vorzüglicher Wohlthaten Gottes, und Gott handelt seinen dem Abraham gegebenen Zusagen keineswegs entgegen, wenn er nicht alle Nachkommen Abrahams gewisser Vorzüge würdigt. Nach seiner eigenen Erklärung hat Gott nur für Isaaks, nicht für Ismaels Nachkommen, und unter jenen nur für Jacobs, nicht für Esaus Nachkommen, also nur für einen Theil der Nachkommen Abrahams, gewisse äußere Vorzüge (den Besitz von Palästina, und die damit zusammenhängenden Vortheile) durch einen freyen Rathschluß bestimmt. Eben so

(muß hinzugedacht werden) gehören auch die Vortheile der Bürger des Reichs Christi, nach dem Sinn der göttlichen Zusagen, nicht allen, die von Abraham herstammen, sondern nur gewissen Nachkommen Abrahams, nur denjenigen zu, denen Gott sie aus freyer Güte ertheilen will, nur denjenigen, die geistige Söhne Abrahams sind, die auf Gottes gnädige Verheissungen (nicht auf gesetzliche Werke, nicht auf eigenes Verdienst) vertrauen, und in dieser Hinsicht dem Abraham ähnlich sind (Gal. 3, 6. f.), oder die τεκνα ἐπαγγελιας (Röm. 9, 8.) sind, die, vermöge der gnädigen Verheissung Gottes, Abrahams Kinder (im geistigen Sinne) und eben darum auch Gottes Kinder sind. Dieß ist der allgemeine Sinn dieser Worte. Wahrscheinlich aber hat Paulus dabey auch an einen besonderen Satz gedacht: Nicht alle, die von Abraham abstammen, haben darum auch nach einer göttlichen Verheissung Antheil an den Vortheilen der würdigen Bürger des Reichs des Messias.

Dieser Satz: ὐδ' ὁτι ... τεκνα wird, den Begriffen der Juden angemessen, bestätigt und erläutert mit dem Beyspiel der Kinder Abrahams V. 7—9. und Isaaks V. 10—13.

ἀλλ' sc. dictum est, nämlich 1 Mos. 21, 12. Im Gegensatz gegen Ismael, der auch Abrahams Sohn war, wird dem Abraham gesagt: durch Isaak wirst du Nachkommen erhalten; die Nachkommen, die vorzugsweise deine Nachkommen seyn werden, oder genannt zu werden verdienen, welchen besondere Wohlthaten bestimmt sind, auf welche die deinen Nachkommen verheissenen Wohlthaten gehen, sollten von Isaak ihren Namen haben, nicht von Ismael. Isaak, nicht Ismael, sollte Stammvater des Volks seyn, das nach Canaan kommen sollte. Ueber den Zusammenhang s. bey V. 9.

V. 8. **Das heißt: nicht diejenigen, die nur der Herkunft nach Söhne sind, sind auch Söhne Gottes, sondern diejenige, die vermöge der Verheissung Söhne sind, werden als Nachkommen Abrahams vorzugsweise behandelt.**

τετ' ἐςιν, dieß heißt, das bedeutet; oder: nämlich, vgl. Gal. 4, 24.

τεκνα της σαρκος, die nur auf die gewöhnliche Art von Abraham abstammen, wie z. B. Ismael und andere Söhne, die Abraham ausser Isaak hatte (1 Mos. 25, 1. ff.). Nicht diese sind darum auch τεκνα τȣ Θεȣ, die von Gott besonderer Wohlthaten gewürdigt werden. Nur diejenigen werden als σπερμα sc. Ἀβρααμ behandelt, für welche die von Gott verheissenen Wohlthaten bestimmt sind: nur die τεκνα της ἐπαγγελιας.

τεκνα της ἐπαγγελιας, eigentlich geht dieß auf Isaak und seine Nachkommen, weil er der von Gott verheissene Sohn war, oder weil er nach der göttlichen Verheissung, durch eine besondere göttliche Wohlthat gegen den gewöhnlichen Lauf der Natur geboren worden war (Gal. 4, 23.). Zugleich geht es uneigentlich auf diejenigen, welche jenem verheissenen Sohne in so fern ähnlich sind, als sie vermöge göttlicher Verheissungen und durch göttliche Mitwürkung Gottes Kinder werden (Joh. 1, 12. f.), und dem Abraham, als ihrem geistigen Vater, an Glauben und Verhalten ähnlich sind, Joh. 8, 39. Gal. 3, 29. 4, 28. Also τεκνα ἐπαγγελιας, die vermöge einer göttlichen Verheissung Söhne sind (Gal. 4, 23. Röm. 4, 20.); oder: welchen etwas verheissen ist; oder: von welchen etwas verheissen ist; oder: auf welche die Verheissung sich bezieht; ad quos pertinet promissio singularium Dei beneficiorum, vgl. Apg. 3, 25. In Absicht auf den Zusammenhang mit V. 9. ist die erste Erklärung (vermöge göttlicher Verheissung) die wahrscheinlichste.

λογιζεται habentur, tractantur.

σπερμα, sc. Ἀβρααμ, κατ᾽ ἐξοχην diejenigen Nachkommen, auf welche sich die Verheissungen beziehen, Gal. 3, 7. 29.

So wie jene auf den Besitz von Palästina sich beziehende Verheissung nicht den Ismael und seine Nachkommen, sondern Isaak und seine Nachkommen angieng; so gehen auch die auf das Reich des Messias sich beziehenden Verheissungen nicht alle diejenigen oder solche allein an, die der Geburt nach von Abraham abstammen, sondern diejenigen, die im geistigen Sinn seine Kinder sind; aber eben deßwegen

auch nicht die Juden allein und die ungläubigen Juden gar nicht. Dieses liegt zwar nicht in den Worten selbst, aber es muß hinzugedacht werden.

V. 9. **Denn das Wort der Verheissung war dieses: um diese Zeit will ich kommen, und Sara wird einen Sohn haben.**

Paulus scheint zur Erläuterung des Ausdrucks *ἐπαγγελια* zu sagen: denn Isaak war ein Sohn der Verheissung; und jener Ausspruch enthielt eine Verheissung. Man könnte aber auch auf *τη Σαῤῥα* den Nachdruck legen.

ἐπαγγελια ist nach dem Paulinischen Sprachgebrauch eine solche Verheissung, deren Grund in der freyen Güte Gottes liegt. Dieser Nebenbegriff muß auch hier hinzugedacht werden. Vor *γαρ* ist *λογος* hinzuzudenken.

λογος ὑτος, nämlich 1 Mos. 18, 10.

κατα τον καιρον τυτον, um diese Jahrszeit, um diese Zeit über's Jahr, vgl. 1 Mos. 17, 21. 2 Kön. 4, 16.

ἐλευσομαι, nicht im eigentlichen Sinn, sondern, wie oft von Jehova: ich will meine Würksamkeit, oder meine Wahrhaftigkeit zeigen; oder: praesentem me benefaciendo ostendam (Nösselt).

Wie hängt aber nun V. 7—9. mit dem Vorhergehenden und mit dem Zwecke des Apostels zusammen? Auf jeden Fall könnte darin der Gedanke liegen: Die Ertheilung besonderer Vorzüge hängt nicht von der Abstammung von Abraham ab, denn Isaak und Ismael waren beyde Abrahams Söhne; und doch wurden dem Isaak große Vorzüge vor Ismael von Gott eingeräumt. Also ist der Schluß unrichtig: Wir stammen von Abraham ab, also sind wir berechtigt, von Gott ausgezeichnete Vorzüge zu verlangen. Doch ist hiemit der Zusammenhang noch nicht genau bestimmt. Man kann die Worte: *ἀλλ' ἐν Ἰσαακ* ... auf zweyerley Art in den Zusammenhang bringen.

1) Die Worte: *ἀλλ' ἐν Ἰσαακ* ..., verbunden mit V. 8. und 9., enthalten eine vergleichende Erläuterung, von welcher aber nur der Vordersatz (die protasis) ausgedrückt ist, der Nachsatz (die apodosis), in Rücksicht auf den Zu-

sammenhang (V. 6. f.) und Zweck des Apostels, hinzugedacht werden muß. Der Hauptgedanke des Vordersatzes nun ist: Nur für Isaaks, nicht für Ismaels Nachkommen, waren von Gott, nach seiner Erklärung, der Besitz von Palästina und andere damit verbundene besondere Vortheile und Vorzüge bestimmt. Nur jene beschloß Gott, der Wahrheit seiner dem Abraham gegebenen Verheissung unbeschadet, in dieser Hinsicht als seine Kinder zu behandeln. Hier muß der Nachsatz hinzugedacht werden: Eben so geht auch, nach der Erklärung Gottes, die Verheissung der höheren Wohlthaten Gottes, die wir Christo verdanken, keineswegs alle diejenigen an, die der Geburt nach Abrahams Nachkommen sind, sondern nur diejenigen, die vermöge der göttlichen Verheissung, durch Gottes freye Güte, Abrahams Söhne im geistigen Sinne sind, Gal. 3, 6. ff.; oder: Eben so (vgl. V. 7. οὐδ' ὅτι — τεκνα) gehören nicht Alle, die von Abraham abstammen, zu denjenigen, die in so fern τεκνα (Ἀβρααμ) sind, als sie, wie er, von Gott begnadigt und beseligt werden. Und Gott handelt der dem Abraham gegebenen Verheissung keineswegs entgegen, wenn er nur Israeliten von dieser Art als seine Kinder (in einem höheren Sinne) behandelt, begnadigt und beseligt.

2) Man könnte aber auch (und diese Voraussetzung ist vielleicht noch wahrscheinlicher als die erste) annehmen: die Worte V. 7. ἀλλ' ... σπερμα enthalten einen vergleichenden Satz. Nach ἀλλ' könnte etwa supplirt werden: ὁμοιως γινεται oder ἐχει, ὡς γεγραπται etc.; sondern es verhält sich jezt, in Absicht auf die Israeliten, auf eine ähnliche Art, wie es in jener Stelle heißt: Nicht durch Ismael, sondern durch Isaak wirst du Nachkommen erhalten, die es vorzugsweise seyn werden. Wie fern es sich nun jezt auf eine ähnliche Art verhalte, wird V. 8. erläutert: Nicht diejenigen, die blos der Geburt nach Abrahams Söhne sind, werden auch von Gott als seine Kinder behandelt, sondern nur diejenigen werden als ächte geistige Nachkommen Abrahams behandelt, und von Gott, wie Abraham, beseligt, die τεκνα της ἐπαγγελιας

sind, die, vermöge einer göttlichen Verheissung, Theil nehmen an dem den wahren Nachkommen Abrahams verheissenen Segen. Dieß wären denn keine Andere, als diejenigen, welche durch den Glauben an die Verheissungen des Evangeliums fähig werden, auch an den Wohlthaten des Evangeliums Theil zu nehmen, die durch einen solchen Glauben dem Abraham ähnlich und durch denselben selig werden. Zur Erläuterung vergleiche man Gal. 3, 6. ff. Der 9te V. würde dann blos das noch erläutern, warum diese τεκνα της ἐπαγγελιας als dem Isaak ähnlich dargestellt werden. Isaak war nämlich ein τεκνον της ἐπαγγελιας. Jene haben also eine gewisse Aehnlichkeit mit Isaak, so fern sie τεκνα της ἐπαγγελιας sind.

Nur bey der einen oder andern von diesen zwey Voraussetzungen ist V. 7. ff. ganz vereinbar mit dem Vorhergehenden und mit dem Hauptzweck des Apostels.

V. 10. **Nicht allein aber dieß, sondern auch bey der Rebekka verhielt es sich so, die von dem einzigen Isaak, unserem Stammvater, Kinder hatte.**

Ein noch auffallenderes Beyspiel, daß Gott dem Einen von Abrahams Nachkommen Vorzüge ertheilen könne, die er dem Andern nicht ertheile, ist das von Jacob und Esau. Dieß Beyspiel mußte den Juden um so merkwürdiger seyn, da diese einerley Eltern hatten und sogar Zwillinge waren, während Isaak und Ismael verschiedene Mütter hatten, und Ismael blos der Sohn einer Sclavin war.

ὁ μονον δε, der Sinn dieser Worte ist leicht zu bestimmen, aber es muß eine Ellipse angenommen werden, von der man kein ähnliches Beyspiel hat. Man muß entweder (wie Rössel t): δεικνυσι τουτο Σαῤῥα, oder: ἐπαθε τουτο Σαῤῥα, oder (wie Beza) ἐκεινος (Ἀβρααμ) suppliren.

κοιτη, cubile, concubitus, Hebr. 13, 4. conceptio, proles (vgl. *Schleusner* b. d. St.), Nachkommen; quae gravida facta erat ex uno Isaaco; die von dem Einen Isaak zwey Söhne hatte; entweder: nicht aus zwey verschiedenen Ehen, also nicht von zwey verschiedenen Ehemännern; oder (s. Era=

mer), von dem Einen, der τεκνον ἐπαγγελιας war. Das Erstere ist aber vorzuziehen.

Gott hat durch die älteste Geschichte schon bewiesen, daß nicht alle Nachkommen Abrahams besondere Vorzüge erwarten dürfen. Er hat dieß gezeigt an Isaak und Ismael, und noch auffallender an Jacob und Esau. Denn diese Beyde hatten Einen Vater und Eine Mutter, Isaak und Rebekka, da hingegen Isaak, Ismael, die Kinder der Ketura verschiedene Mütter hatten, und doch wurden nur dem Einen gewisse besondere äußere Vorzüge von Gott bewilligt, und dem Andern wurden sie verweigert.

V. 11. 12. **Denn da sie (diese Kinder) noch nicht geboren waren, und eben darum noch nichts Gutes und Böses gethan hatten, so wurde (zum Beweis, daß der wählende Vorsatz Gottes bestehe, nicht abhängend von Verdiensten, sondern vom ihm, dem Berufenden) ihr (der Rebekka) gesagt: der Aeltere soll dem Jüngeren dienen.** V. 13. **Wie geschrieben steht: den Jacob habe ich vorgezogen, den Esau habe ich zurückgesetzt.**

γεννηθεντων sc. *αὐτων*, diejenigen, welche Paulus im Sinne hatte, und welche er V. 13. nennt. Es kann, als eine Constructio ad sensum (vgl. *αὐτοις* Gal. 2, 2.) auf *κοιτην* bezogen werden.

ἱνα ... καλουντος ist eine Parenthese.

ἐκλογη, electio, die Handlung des Wählens selbst, wodurch man dem Einen vor dem Andern den Vorzug gibt; (metonymisch: die besondern Vorzüge selbst, die dem Einen vor dem Andern ertheilt werden), dann ist *ἐκλογη* auch so viel als: das Vermögen zu wählen (Willkühr), voluntas, libertas. *Noesselt:* voluntas benevola; *ἐκλεκτος* heißt auch carus, dilectus, probatus, z. B. Luc. 23, 35. vgl. Matth. 27, 43. Weish. 4, 15. *ἐκλεγεσθαι* (בחר), delectari aliqua re Jes. 58, 5. *κατ' ἐκλογην* ist Umschreibung des Adjektivs, vgl. 11, 21. 1 Cor. 8, 2.

ἡ κατ' ἐκλογην προθεσις, der freye Vorsatz Gottes, oder: der Vorsatz, Rathschluß, durch den der Eine dem Andern

vorgezogen wird, oder (wie Rösselt): der gnädige Wille Gottes.

μενη, daß man einsehe, daß es offenbar würde (*Storrii* Obss. p. 14.), daß der Rathschluß Gottes fest stehe, als ein solcher, der nicht abhange von menschlichen Verdiensten, sondern von dem gnädigen oder freyen Willen Gottes.

ὐκ ἐξ ἐργων sc. ὐσα, der Rathschluß, der nicht von Verdiensten abhängt; ἐργα scheinen, dem Zusammenhang nach, diejenigen Werke und menschliche Verdienste zu bezeichnen, welche der göttlichen κλησις vorangehen (s. Limborch und Turretin zu dieser Stelle).

ἀλλ' ἐκ τυ καλυντος, sondern von dem, der den Vorsatz erklärt, der erklärt, er wolle eine Wohlthat, einen Vorzug ertheilen, der die Wohlthat verspricht; von der freyen Güte dessen, der erklärt, daß er den Einen vor dem Andern auszeichnen wolle; daß man sehe, daß es nicht dem Verdienst Jacobs, sondern der freyen Güte Gottes zuzuschreiben sey, daß er ihm oder seinen Nachkommen größere Wohlthaten versprochen habe, als dem Esau. *Limborch:* „ut propositum illud Dei, quod jam in domo Abrahami demonstratum fuit in libera electione Isaaci prae Ismaele, hoc exemplo iterum confirmaretur et continuaretur."

Die Parenthese ἱνα ... καλυντος hängt mit dem Vorhergehenden und Folgenden zusammen. 1) In der Verheissung V. 12. wurde nicht hinzugesetzt: ob ἐργα Jacobi, ob morum ejus praestantiam; 2) und daß man auch damals, als der Vorzug des Jacobs angekündigt wurde (V. 12.), daran noch gar nicht habe denken können und sollen, erhellt daraus, daß diese Verheissung damals, als sie noch nicht geboren waren, also zu der Zeit gegeben wurde, da ein sittlicher Vorzug Jacobs noch nicht bekannt seyn, ja ein Verdienst desselben noch gar nicht Statt finden konnte. Die Erklärung, die in V. 12. enthalten ist, wurde auf eine Art gegeben, daß man annehmen muß, Gott habe gewollt, sein Entschluß soll als freyer Entschluß betrachtet werden, der sich nicht auf die Verdienste Jacobs beziehe. Die Person

(Rebekka), welcher diese Erklärung gegeben wurde, und Andere mußten glauben, daß es ein freyer Entschluß Gottes sey, der sich nicht auf irgend ein Verdienst von Jacob gründe. Hätte Gott gewollt, daß der Vorzug Jacobs als eine Belohnung seines Verdienstes angesehen werden solle, so würde er etwa diesen Vorzug nicht schon zu der Zeit angekündigt haben, da noch von keinem Verdienst die Rede seyn konnte; oder er würde diesen Grund, der damals Niemand einfallen konnte, bekannt gemacht haben.

V. 12. vgl. 1 Mos. 25, 23. μειζων, der Aeltere. Dieser Satz bezieht sich aber nicht auf Esau und Jacob selbst, sondern auf ihre Nachkommen, die Idumäer und Israeliten. Dieß fordert hier V. 12. der Zusammenhang mit V. 13., und der Zusammenhang in 1 Mos. 25, 23., wo es vorher heißt: es werden zwey Völker von dir geboren werden. Das hier Gesagte stimmt auch mit der Geschichte vollkommen überein. Die Idumäer wurden zuerst von David unterjocht (2 Sam. 8, 14.), und nachdem sie unter der Regierung Jorams sich wieder frey gemacht hatten (2 Kön. 8, 20. 22.), wurden sie zur Zeit der Maccabäer wieder besiegt (1 Macc. 10, 27. 31.), und endlich von Hyrkanus gänzlich überwunden (*Josephi* Antiq. XIII. 9, 1.)

V. 13. „Wie es auch in einer andern Stelle heißt," nämlich in Mal. 1, 2. 3.

ἀγαπαν, μισειν muß hier vergleichungsweise und metonymisch verstanden werden; ἀγαπαν, Beweise von Liebe geben; μισειν, einen weniger lieben, weniger gütig behandeln, sparsam seyn in Ertheilung der Wohlthaten, einem eine Wohlthat versagen, die dem Andern ertheilt wird, vgl. Luc. 14, 26. mit Matth. 10, 37. 1 Mos. 29, 31. ἐμισειτο Λεια, vgl. V. 30. ἠγαπησε Ῥαχηλ μαλλον ἠ Λειαν, also dem Sinn nach: den Jacob habe ich begünstigt, vorgezogen, den Esau nachgesetzt, zurückgesetzt. Dieß bestätigt auch der Zusammenhang in Mal. 1, 3., nach welchem das μισειν und ἀγαπαν darin bestand, daß Gott den Idumäern ein unfruchtbares, mit wilden Thieren angefülltes Land, den Israeliten aber ein sehr fruchtbares

Land angewiesen habe. Das μισειν und αγαπᾳν bezieht sich überhaupt auf die Vorzüge, durch welche die israelitische Nation (als Volk Gottes) vor der edomitischen ausgezeichnet wurde, 5 Mos. 7, 6—8. Aber von einer Prädestination zu einer ewigen Seligkeit oder Unseligkeit ist hier gar nicht die Rede.

V. 14. **Was wollen wir denn nun sagen: Ist etwa Gott ungerecht? Keineswegs.**

Paulus führt einen Juden redend ein (vgl. 3, 5.), der die Einwendung macht: Ist Gott nicht ungerecht, wenn er einen solchen Unterschied macht, wovon der Grund nicht in dem Verhalten der Menschen liegt, wovon wir überall keine Gründe einsehen können? wenn er nach seinem freyen Wohlgefallen (V. 11.) dem Einen Vorzüge schenkt, dem Andern verweigert? oder (in Beziehung auf den damaligen Zustand der Juden und Heiden): ist Gott nicht ungerecht, wenn er nun den Juden keinen Vorzug mehr vor den Heiden gibt, wenn er jene sogar in Vergleichung mit diesen zurücksetzt, wenn er jene straft? Paulus antwortet zuerst nur kurz: Gott könne in keinem Fall einer Ungerechtigkeit beschuldigt werden.

V. 15. **Er sagt ja dem Moses: wen ich gnädig behandeln will, den behandle ich gnädig; und wem ich wohl thun will, dem thue ich wohl.**

Bey V. 15—18. entsteht die Frage: ob Paulus hier den Gedanken eines jüdischen Gegners, oder seine eigenen vortrage. Es sind also V. 15—18. 1) entweder Worte, die Paulus einem Gegner in den Mund legt (*Storrii* Opusc. Vol. II. p. 239. Epist. ad Philem. not. 165.), einem solchen, der mit den Pharisäern (vgl. *Joseph.* de bello jud. II. 8, 14. Antiq. XVIII. 1—3. XIII. 5. 9.) ein fatum annimmt. Gründe dafür: a) Sie könnten es seyn; das inquit oder dicat aliquis wird oft im Hebräischen (vgl. *Storrii* Obss. p. 407. s.), und auch von Paulus ausgelassen (Röm. 3, 7. 2 Cor. 12, 16.). Auch das γαρ V. 15. ist kein Beweis dagegen; man hat nicht nöthig, es mit dem unmittelbar Vorhergehenden (μη γενοιτο) zu verbinden; vergl. Röm. 3, 7., wo γαρ sich auch

auf etwas Entfernteres bezieht; und Luc. 19, 26., wo das γαρ sich nicht auf V. 25., sondern auf das entferntere αρατε V. 24. bezieht; daß aber V. 26. Worte des Herrn, der in der Parabel redend eingeführt wird, enthalte, erhellt aus V. 27. γαρ kann übrigens auch so viel seyn, als δε (vgl. Matth. 15, 27. γαρ: aber doch). b) V. 19., der offenbar Worte eines Gegners, und einen Schluß aus V. 15—18. enthält, hängt besser mit dem Vorhergehenden zusammen, und die Schwierigkeiten bey V. 15—18. lassen sich leichter heben, wenn man diese Verse als Worte eines Gegners betrachtet. Oder es sind V. 15—18. 2) Worte Pauli selbst. Gründe dafür: a) das γαρ V. 15.; b) wenn V. 15—18. Worte eines Gegners wären, so würde sie Paulus deutlicher von seinen eigenen unterschieden haben (so wie V. 14. 19.); c) V. 16. enthält eben das, was Paulus V. 30. 31. sagt; d) auch bey dieser Voraussetzung geben überhaupt V. 15—18. einen guten Sinn.

Bey der ersten Voraussetzung muß der Zusammenhang von V. 15—18. mit den Worten μη αδικια παρα τῳ Θεῳ V. 14. so gedacht werden: denn aus den V. 15. 17. angeführten Aussprüchen folgt, daß (V. 18.) Gott, ὁν θελει, ἐλεει, ὁν δε θελει, σκληρυνει, d. h. daß Gott, nach einem unbedingten Rathschluß, den Einen gütig, den Andern hart behandle. Folglich ist er ungerecht (αδικια παρα Θεῳ), wenn er den Juden Vorwürfe macht (μεμφεται V. 19.). Es wäre alsdann V. 15—19. eine Entwicklung von μη αδικια παρα τῳ Θεῳ. Bey der zweyten Voraussetzung wäre der Zusammenhang: Ihr wisset wohl, daß im A. T. selbst einige Erklärungen vorkommen, die voraussetzen, daß Gott das Recht habe, die Menschen mehr oder weniger gütig zu behandeln; oder (wie Nösselt): nullo modo Deum iniquitatis accuso, nisi quis etiam ipsum Deum velit se injustum in quibusdam V. T. locis appellare.

Bey der ersten Voraussetzung macht das ἐρεις ὀυν μοι (V. 19.) eine kleine Schwierigkeit; bey der zweyten das ἐξηγειρα V. 17. Auch möchte der zweyten Annahme noch dieß

entgegen stehen, daß V. 20—23. vorzüglich V. 22. 23. sich als Antwort auf V. 18. zu beziehen scheint. Doch ist es nicht nothwendig, dieß anzunehmen. Doch scheint keine dieser Schwierigkeiten einen entscheidenden Grund auszumachen. Ueberhaupt hat keine von beyden Voraussetzungen einen entscheidenden Grund gegen sich.

Bey der zweiten Voraussetzung könnte man auch (wie Theodoret, Chrysostomus) annehmen, V. 15—18. enthalten, nach Paulus's Absicht, nicht einen Theil seiner Antwort auf den Einwurf V. 14. μη ἀδικια παρα τῳ Θεῳ, sondern nur solche (aber wahre) Sätze (Prämissen), durch welche der Gegner (V. 14. 19.) vermittelst einer falschen daraus gezogenen Folgerung V. 19. den Gedanken: ἀδικος ὁ Θεος (V. 14. 19.) zu rechtfertigen suche. Der Sinn von V. 15. ff. wäre dann: freylich sagt Gott dem Moses ἐλεησω etc. V. 15—18., und du machst daraus den falschen Schluß (V. 19.) rc.

τῳ Μωϋσῃ 2 Mos. 33, 19., als Moses Gott gebeten hatte, daß er ihn einer besondern Offenbarung seiner Herrlichkeit würdigen möge, antwortete Gott: ich thue wohl, wem ich will rc.

Nach der ersten Voraussetzung kann der Sinn, in welchem der Gegner diese Worte nimmt, der seyn: Gott handle bey der Erweisung seiner Wohlthaten überhaupt nach einer blosen Willkühr, nach einem unbedingten Rathschluß (über den Zusammenhang s. oben). γαρ bezieht sich in diesem Fall nicht auf die näheren Worte: μη γενοιτο, sondern ist mit den entfernteren: μη ἀδικια παρα τῳ Θεῳ zu verbinden (s. oben 1, a.). Oder man muß vor τῳ γαρ Μωϋσῃ ... suppliren: „Deus, *inquis*, injustus est; Mosi *enim* dicit" oder: dixit *enim*, ita pergis, Mosi. (*Storrii* Opusc. Volum. II. pag. 239.) Paulus sagt zu dem Gegner: du sagst, Gott ist ungerecht rc.

Nach der zweyten Voraussetzung ist der Sinn: ich erweise meine Wohlthaten, besonders solche, wie sie Moses verlangte, einem jeden nach freyem Willen; es hängt von meinem Gut-

dünken ab; ich bin Niemand etwas schuldig; Niemand kann mit Recht Wohlthaten und Vorzüge von mir fordern. Bey Moses 2 Mos. 33, 19. kann der Sinn auch der seyn: Wen ich so, wie den Moses, liebe, dem gebe ich auch recht große und thätige Beweise meiner Liebe. Der Zweck von V. 15. bis 18. ist nach der zweyten Voraussetzung 1) der, daran zu erinnern, daß eigene Erklärungen Gottes im A. T. voraussetzen, daß er das Recht habe, die Menschen mehr oder weniger gütig oder strenge zu behandeln; 2) auf diese Art indirekt und κατ' ἀνθρωπον den Gedanken zu widerlegen, daß Gott die Juden ungerecht behandle.

ἐλεησω, ἐλεος entspricht dem hebr. חסד Ps. 36, 6. und in vielen andern Stellen, und ἐλεειν (das Hiob 24, 21. auch für היטיב gesetzt wird) bezeichnet, wie das hebr. חנן, dem es oft entspricht, nicht selten: Wohlthaten von irgend einer Art aus freyem Willen ertheilen, gütig handeln; 4 Mos. 6, 25. Hos. 2, 1. 25. vgl. Röm. 9, 25. ꝛc. Eben so kann auch οἰκτειρειν genommen werden.

V. 16. **Also kommt es nicht auf das Wollen und Laufen, sondern nur auf die freye Güte Gottes an.**

θελοντος, τρεχοντος sc. ἀνθρωπου, spielt vielleicht auf den Esau an, der viel gelaufen war, um den Segen seines Vaters und das damit verbundene äußere Glück zu erlangen, dem aber doch seine Hoffnung vereitelt wurde; τρεχειν bedeutet aber überhaupt oft eine ernstliche eifrige Bemühung, vgl. Gal. 2, 2. Zu θελοντος und den andern Genitivis muß supplirt werden: ἐστι, tribuendum est, debetur (cf. *Vigerus* de gr. dict. idiot. p. 240. not. 43.); oder: τουτο ἐργον ἐστι etc.

Nach der ersten Voraussetzung ist der Sinn: Die eigenen Bemühungen des Menschen um sein Wohlseyn und um göttliche Wohlthaten nützen überall nichts: es kommt alles allein darauf an, ob Gott einen glücklich machen (begünstigen) will oder nicht; es kommt alles auf den unbedingten Rathschluß Gottes an. Aber es ist nicht nothwendig, die Worte so zu nehmen. Die Worte können, nach der zweyten Annahme, als Worte des Apostels, auch den Sinn ha-

den: „es hängt nicht sowohl von dem Willen, von dem auch noch so eifrigen Streben und Bemühen des Menschen ab, als vielmehr von der freyen Güte Gottes, ob einer mehr oder weniger glücklich seyn, diese oder jene zur äußern Glückseligkeit gehörigen Wohlthaten und Vorzüge genießen soll." Viele Wohlthaten Gottes werden den Menschen ganz ohne Rücksicht auf ihr θελειν und τρεχειν ertheilt. Bey andern ist allerdings (vergl. z. B. Matth. 5, 6. Röm. 2, 7. 1 Cor. 9, 24. Phil. 3, 12—14. Luc. 13, 24.) aufrichtiges und ernstliches Wollen und eine gewisse Thätigkeit von Seiten der Menschen Bedingung; aber sie können doch durch ihr θελειν und τρεχειν jene Wohlthaten Gottes nicht selbst bewürken, und nicht verdienen. Rösselt: „Omnia talia beneficia non sibi ipse homo, quamvis summum laborem adhibeat, comparare, sed unus ei Deus largiri haec potest."

Michaelis vermuthet, V. 16. sey versetzt, und sollte unmittelbar auf V. 13. folgen.

V. 17. **Die Schrift sagt ferner dem Pharao: eben darum habe ich dich geboren werden lassen, daß ich an dir meine Macht zeige, und daß mein Name gepriesen werde, weit und breit.**

γαρ bezieht sich nicht auf V. 16., sondern auf eben dasselbe, auf das sich γαρ V. 15. bezieht, ist also so viel als δε, oder ferner.

γραφη, auctor sacrarum literarum, Gott; die Stelle steht in 2 Mos. 9, 16.

ἐξηγειρα, nach der ersten Voraussetzung: ich habe durch einen unbedingten Rathschluß in der Absicht dich geboren werden lassen, dich dazu bestimmt, daß ich an dir meine strafende Macht offenbare; ich habe positiv deine Hartnäckigkeit befördert; ich habe dich unverbesserlich gemacht. Dieser Sinn wird diesen Worten auch der absoluten Prädestinations-Lehre gemäß gegeben. Es ist aber nicht erweislich, daß dieß in den Worten liege, und daß es Worte eines Gegners seyen, welcher die absolute Prädestination angenommen habe. Uebrigens scheint das Wort ἐξηγειρα (s. oben bey V. 15.) dafür

zu sprechen, daß Paulus einen Gegner redend einführe. Ein Gegner konnte mit Fleiß statt διετηρηθης, das die LXX. gebrauchen, den härtern Ausdruck ἐξηγειρα setzen, weil es dem System der Pharisäer angemessener war, zu sagen: deßwegen habe ich dich geboren werden lassen, um meine Macht an dir zu zeigen.

Nach der zweyten Voraussetzung: servavi te, in vita conservavi, cum interimere te potuissem morbo pestifero; aber diese Bedeutung ist nicht hinlänglich erwiesen, daher besser: regem te constitui, ich habe dich auftreten, öffentlich hervortreten lassen, nämlich als König, vgl. *Fesselii* adversaria s. T. II. L. IX. p. 402. *Bengelii* Gnomon ad h. l. (Jene Bedeutung: servavi te hat das hebr. העמדתיך; die LXX. übersetzen es in 2 Mos. 9, 16. ganz gut mit διετηρηθης, vgl. יעמד 2 Mos. 21, 21.. LXX. διαβιωση.) Der Sinn ist: deine Hartnäckigkeit, daß du den Auszug der Israeliten aus Aegypten nicht zulassen wolltest, sollte zu den großen Wundern (2 Mos. 8, 15. 9, 34. f.) Anlaß geben, welche meine göttliche Macht offenbarten (vgl. Neh. 9, 10. Sir. 16, 15.); deine Hartnäckigkeit sollte Anlaß geben, daß die Israeliten mich erkennen sollten als den wahren Gott und als ihren Herrn. Es war nicht Gottes Wille, daß Pharao ein hartnäckiger und unverbesserlicher Mensch seyn sollte; aber da er voraussah, daß Pharao seinen gütigen Absichten entgegenstreben werde, so setzte er sich den Zweck vor, daß Pharao's Hartnäckigkeit für Andere Anlaß würde zur Erkenntniß der Macht und Herrlichkeit Gottes.

V. 18. Also behandelt er gnädig, wen er will; strenge, wen er strenge behandeln will.

σκληρυνει; spricht hier der Gegner, so kann dieß Wort im härtesten Sinn genommen werden; er verstockt, obdurat, obstinatum reddit. Gott ist, nach einem unbedingten Rathschluß, gegen den Einen gütig, den Andern verhärtet er positiv; dazu schickt sich V. 19. sehr gut. Oder auch: permittit, ut aliquis sit obstinato animo.

Sind es Worte des Apostels, so kann σκληρυνει nach

dem hebräischen und hebräisch-griechischen Sprachgebrauch auch heissen: obstinatum esse permittit, ut poenas luat. Doch ist auch die Erklärung: duriter tractat, adversa sorte uti vult (vgl. ἀποσκληρυνεῖν Hiob 39, 16.) mit dem Folgenden vereinbar. Man kann nämlich den falschen Schluß, den der V. 19. redende Gegner aus V. 18. macht, bey der zweyten Voraussetzung sich so denken: „Wenn er also die jüdische Nation ungnädig behandelt, so geschieht es nur deßwegen, weil er einmal den freyen Entschluß gefaßt hat, sie zum Gegenstand einer strengen Behandlung zu machen. Wie kann er aber dann den Juden Vorwürfe machen — sie für schuldig erklären? Der Sinn ist: es kommt auf Gottes freyen Willen an, wem er Wohlthaten und besondere Vorzüge ertheilen will. Bey σκληρυνειν ist von strafwürdigen Subjekten die Rede, dergleichen Pharao war. Reichard: „unde patet, cum in conferendis, tum in subtrahendis beneficiis liberrimo Deum consilio uti solere."

V. 19. **Du wirst mir nun sagen: Warum beklagt er sich noch gegen uns? denn wer kann seinem Willen widerstehen?**

μεμφεται, mit welchem Rechte klagt er uns an, oder erklärt uns für strafwürdig, und straft uns wegen unsers Unglaubens und Ungehorsams, da er selbst es ist, der uns verhärtet.

ἀνθεστηκε, wer kann ihm widerstehen, wenn er verhärten will?

Durch diesen Vers scheint die erste Voraussetzung, daß die vorhergehenden Verse Worte eines Gegners enthalten, einen Vorzug zu bekommen, weil sie mit dem Vorhergehenden besser zusammenhängt, und der Zusammenhang bey der zweyten Voraussetzung nicht so deutlich ist. Doch läßt sich diese dadurch vertheidigen, daß V. 19. sich auf einen falschen Schluß aus V. 18. gründen kann (s. oben). Diesen Irrthum berichtigt Paulus V. 22. ff. Dort liegt der allgemeine Gedanke zu Grunde, V. 18. habe nicht den Sinn, als ob Gott nicht auf Gründe der Heiligkeit, Weisheit, Gerechtigkeit Rücksicht nehme, wenn er die Menschen bestrafe.

V. 20. Aber o Mensch, wer bist du denn, daß du mit Gott rechten willst? Darf wohl das Bildwerk dem Bildner sagen: Warum hast du mich so gemacht? V. 21. Oder hat nicht der Töpfer freye Gewalt über seinen Thon, aus eben derselben Masse ein edleres und unedleres Gefäß zu bilden?

Paulus beantwortet den Einwurf V. 19. mit den zwey Hauptgedanken: 1) Der Mensch ist in jedem Falle nicht berechtigt, Rechenschaft von seinem Schöpfer zu fordern, und sich zum Richter über seine Handlungsweise aufzuwerfen, V. 20. 21. 2) Gott handelt, wenn er straft, und wenn er wohlthut (sowohl überhaupt, als namentlich in der Angelegenheit, wovon die Rede ist), auf eine Art, die seinen moralischen Vollkommenheiten ganz angemessen ist, V. 22. f. 30. ff. Cap. 10.

V. 20. *μενουνγε* formula regerendi, vel sermonem alterius corrigendi. Tu vero, homuncule, quis es, qui cum Deo altercari, contendere audeas?

ἀνταποκρινεσθαι, respondendo contradicere, objicere aliquid, Hiob 32, 12. antworten, so daß man zugleich widerspricht,

πλασμα, ein Bild, das Paulus wohl aus Jes. 45, 9. oder auch aus Jerem. 18, 1. ff. entlehnt hat.

ὅτως, tale, Luc. 12, 21.

Die Aehnlichkeit darf hier freylich nicht über den Vergleichungspunkt ausgedehnt werden. Der Hauptgedanke ist blos der: so wenig ein Töpfergefäß das Recht hat, sich über seinen Bildner zu beklagen; so wenig hat der Mensch ein Recht, seinen Schöpfer (den Regenten der Welt) wegen seiner Handlungsart zur Rechenschaft zu fordern und zu tadeln. Der Mensch hat als Geschöpf überall kein Recht, im eigentlichen und engeren Sinne, gegen seinen Schöpfer; oder kein Recht, Wohlthaten von ihm zu fordern. Am wenigsten (könnte man noch hinzudenken) nach der Voraussetzung des Gegners, durch welche die Freyheit aufgehoben würde, und bey welcher die Aehnlichkeit zwischen dem Menschen als Geschöpf und ei-

nem πλασμα noch größer wäre. Ueber Gott zum Richter sich aufzuwerfen, und sich zu beklagen, heißt seine Abhängigkeit von dem Schöpfer und Regenten der Welt, und den unermeßlichen Abstand zwischen ihm und Wesen von unserer Art vergessen. — Bedenke, daß du nur ein sehr beschränktes Geschöpf bist, und daß dein Schöpfer weit an Weisheit über dich erhaben ist.

Was Paulus V. 20. 21. sagt, muß vorzüglich daraus erklärt werden, daß er stolze und übermüthige Gegner im Auge hat; solche Menschen, wie die Juden, besonders die Pharisäer, oft waren. Er will den Stolz derer, die sich zu Richtern über Gottes Handlungsart aufwerfen, demüthigen.

V. 21. πηλυ kann auf κεραμευς oder auf ἐξουσιαν bezogen werden, vgl. Matth. 10, 1. πηλος der Thon, dessen sich die Töpfer bedienen.

εἰς τιμην, vgl. 2 Tim. 2, 21. 20.

Vgl. zu V. 21. überhaupt Jerem. 18, 6. und Michaelis Anmerkungen dazu.

Der Sinn ist: Steht es nicht dem Töpfer frey, aus derselben Masse Thon Gefässe zu verfertigen, die einen zu edlerem, die anderen zu geringerem Gebrauch? Eben so hat Gott das Recht, das Schicksal der Nationen so oder anders zu bestimmen, oder dem einen Menschen mehrere, dem andern wenigere Vorzüge zu geben. Wenn Gott euch Juden straft, so hat er gewiß auch das vollkommene Recht, euch zu strafen (vgl. Jerem. 18, 6. ff.), ihr seyd also auch würklich strafwürdig.

V. 22. **Wie aber nun, wenn Gott, indem er seine Strafgerechtigkeit erweisen, und seine Macht offenbaren will, mit großer Langmuth trägt die Gegenstände seiner Strafgerechtigkeit, die sich selbst zum Verderben vorbereitet haben?** V. 23. **Und wenn er seinen herrlichen Reichthum offenbaren will an den Gegenständen seiner Güte, die er vorbereiten will zur Herrlichkeit.**

Diese zwey Verse sind der Vordersatz, zu welchem der Nachsatz ausgelassen ist (Ἀνανταποδοτον); was ganz mit dem Affekt des Apostels übereinstimmt: Wenn aber ꝛc., was dann?

Der Nachsatz wäre: Wie viel weniger kannst du dir einfallen lassen, Gott tadeln zu wollen? Wie kannst du ihn der Ungerechtigkeit und Unbilligkeit beschuldigen? Doch ist es nicht nothwendig, anzunehmen, daß der Nachsatz fehle. Es kann auch anders übersetzt werden; der Sinn aber bleibt derselbe. Weder das Verfahren Gottes in Ansehung derer, die gestraft werden (V. 22. vgl. V. 30. ff. Cap. 10.), noch in Ansehung derer, die er beglückt (V. 23.), streitet mit den sittlichen Vollkommenheiten, namentlich mit der Gerechtigkeit Gottes. An jenen, die sich seiner Strafe würdig machen, beweist er seine Gerechtigkeit, aber auch, ehe er sie straft, seine Güte; an diesen (an allen denen), die sich seiner besonderen Wohlthaten fähig machen, und sich zur Glückseligkeit zubereiten lassen, seine weise und überschwengliche Güte (V. 23.). Nösselt (l. c. p. 175. fs.): „Cum autem constituisset Deus severitatem ostendere, et quantum efficere possit, demonstrare, magna cum patientia tulit eos, qui ira se divina dignos reddiderunt, atque sibi ipsi contraxerunt miseriam; itemque fecit (ἠνεγκεν ἐν πολλῃ μακροθυμιᾳ τα σκευη ἐλεους), ut iis, quos aptos ad gratiam suam atque beneficia accipienda reddiderat, summam liberalitatem suam declararet."

Storr (Diss. in ep. ad Philem. not. 165. Opusc. Vol. II. p. 238. s.) erklärt V. 20—23. so: Deus quidem plane non tenetur, rei creatae de se et de factis suis rationem reddere (v. 20. s.). Cum vero (v. 22.) statueret (θελων sc. ἠν, conf. 7, 13. 1 Cor. 12, 2.; ἀπαγομενοι pro ἀπηγεσθε, 1 Thess. 2, 11. s. Ebr. 6, 17. Marc. 12, 5. 13, 34. Obss. p. 136. n. 2.) potentiam suam animadvertendo, ut in Pharaonem (Rom. 9, 17.), ostendere, reis illis dudum indulserat (ἠνεγκεν ἐν πολλῃ μακροθυμιᾳ), sed magnificas suas divitias (liberalitate, cf. Rom. 10, 12. *Kypke* ad Luc. 12. 21.), non potentiam (poenis Rom. 9, 22.), ostendet (ἱνα γνωριση), futuro nimirum tempore (Eph. 2, 7. 2 Thess. 1, 10.), erga capaces beatitatis, quos ante praeparat beatitati, tum conspiciendae. Er setzt hinzu: Factorum igitur divinorum ratio, etiamsi postulari non debeat (Rom. 9, 20. s.), reddi

tamen facillime potest (v. 22. s.). Id enim Deus unice curat, ut idoneos nos efficiat, quorum beatitate (δοξη) ipsius magnificentia cerni possit (v. 23.), quumque sint inter opera (σκευη v. 21.) ejus, quae sunt objecta (cf. 8, 36. Obss. p. 234.) benignitatis (σκευη ἐλεους), jam agit, quod habet in deliciis, et ad benefaciendum divinas suas opes confert; quotquot amorem ejus recipiunt, iis sane luculenter ostendit, quid sit diligi ab amantissimo et potentissimo (v. *Michaelis* ad Exod. 33, 19.). Ea vero opera sua, quae, quia conformationem ad δοξαν non admittunt, contumaciae, ad interitum ruenti (Rom. 9, 22.), permittere (σκληρυνειν, Exod. 7, 3. Obss. p. 26. 28.) tandem cogitur, etiam tum, cum evaserunt objecta poenae (σκευη ὀργης κατηρτισμενα εἰς ἀπωλειαν), indulgentissime tractat, et differenda poena receptui ad bonam frugem locum facit (Rom. 2, 4.). Tantum abest, ut in certos solum arbitrario quodam amoris impetu feratur (9, 15. s. 18.), ceterum vero pronus sit ad animadvertendum, summaque potentia sua (v. 21.) ad paranda sibi objecta poenae utatur (ἐξεγειρῃ αὐτα hoc sensu v. 17.), ut efficiat homines contumaces (hoc sensu σκληρυνῃ v. 18.), modo ut habeat (v. 17.), in quos potentia severe uti possit. In quam sententiam Pharisaica opinio (v. 15-18.) Mosis loca (Exod. 33, 19. 9, 16. 7, 3. etc.) torserat.

In V. 22. wird Rücksicht genommen auf das Beyspiel des Pharao (V. 17.), in V. 23. auf das Beyspiel des Moses (V. 15.). Paulus sagt aber jenes zunächst in Beziehung auf die unglaubigen Juden (V. 22.), dieses in Beziehung auf die Christen aus den Heiden und Juden (V. 23. f.).

V. 22. θελων, cum vellet; oder ist θελων so viel als: θελων ἠν, ἠθελε (eben so wird das *imperfectum* verbi substantivi ausgelassen in 1 Theß. 2, 11. f. 1 Cor. 12, 2., wenn man die Lesart annimmt: ὁτι, ὁτε ἐθνη ἠτε, — ἀπαγομενοι, s. oben die Stelle aus Storr). Im lezten Falle ist V. 22. kein ἀνανταποδοτον.

ὀργη, ernstliches Mißfallen am Bösen, Strafgerechtigkeit.
μακροθυμια, vergl. 2, 4.; eben dadurch wollte er sie zur

Besserung leiten. Ein auffallendes Beyspiel von Langmuth gab Gott an Pharao, ein noch auffallenderes an den Juden selbst. Daher kann hier auch von einer absoluten Prädestination die Rede nicht seyn.

σκευη heissen Menschen, welche Gott zu seinen Zwecken gebraucht (Apg. 9, 15.), oder mit welchen er zu thun hat (quibuscum agit). Der Grund, warum Paulus hier das Wort *σκευη* gebraucht, liegt in jener Vergleichung V. 21. 22.; *σκευη* sind überhaupt opera, res creatae; *σκευη ὀργης* Gegenstände der Strafgerechtigkeit; *σκευη ἐλεους* (V. 23.) Gegenstände der Güte (capaces beatitatis, wie Storr; s. oben); *ὀργης, ἐλεους* sind hier genitivi objecti.

κατηρτισμενα, nicht: die durch Gott oder ein Fatum bestimmt sind; sondern, wenn man es auch passive nehmen will: die deßwegen dazu bestimmt sind, weil Gott vorausgesehen hat, daß alle Besserungsmittel bey ihnen fruchtlos seyn werden, vgl. 2, 5. Besser, wenn man es als medium, oder reciproce nimmt: qui se ipsos quasi ad poenam composuerunt. welche sich selbst Elend zuziehen, sich der Strafe würdig machen (wie *τεταγμενοι*, Apg. 13, 48. vgl. V. 46.).

ἀπωλεια, überhaupt: Unglück, Elend, Strafe; nicht nur im künftigen Leben (vergl. Jes. 47, 11. hebr. רעה; 5 Mos. 32, 35. hebr. איד; Ezech. 26, 21. interitus). Hier kann beydes verstanden werden: Gottes Strafen überhaupt, in dieser und jener Welt.

V. 23. Wenn ein *ἀναντααποδοτον* angenommen wird, so muß man *εἰ* aus V. 22. wiederholen und übersetzen: und wenn er seine Güte offenbaren will; et si declaraturus est, declarare vult; *ἱνα γνωριση* steht nach dem Hebräischen für das futurum (s. die obige Stelle aus *Storrii* Opusc. und *Storrii* Obss. p. 421. s.).

τον πλουτον της δοξης, δοξα, die höchste Vollkommenheit Gottes; hier ist die Güte Gottes besonders mitverstanden; *πλουτος δοξης*, die große Vollkommenheit oder Güte (Eph. 1, 7. 2, 7.); *δοξα* oder *πλουτος της δοξης* scheint dem *ὀργη* (V. 22.) entgegengesetzt zu seyn. Der Begriff: Güte liegt entweder in *δοξα* oder (Eph. 3, 8.) in *πλουτος*.

σκευη ἐλεως, Menschen, die fähig sind, die Erweisungen der Gnade Gottes zu erlangen, zu denen man nicht empfänglich ist, ohne eine moralische Gesinnung (s. oben σκευη ὀργης V. 22.).

προητοιμασεν, hierin liegt keine absolute Prädestination; es heißt: quos, non refragantes (v. 24.), aptos reddidit, praeparavit (oder besser: praeparat) ad beatitatem; welche er vorbereitet hat, jedoch mit ihrer Mitwürkung. Es ist beydes unter προητοιμασεν zu verstehen, sie sind durch Gottes Hülfe vorbereitet worden, aber sie thaten auch von ihrer Seite, was sie thun sollten; sie ließen sich vorbereiten, sie würkten selbst mit zu ihrer Seligkeit. Der Sinn ist daher: Wie kann man also Gott einer Partheylichkeit beschuldigen, wenn er diejenigen straft, die sich nicht bessern wollten, und diejenigen belohnt, welche sich bessern ließen. *Morus* erklärt προητοιμασεν (V. 23.) und κατηρτισμενα (V. 22.) so: Quos destinavit (sensu populari, non eo, quo ab iis hoc sumitur, qui absolutam praedestinationem vel praedeterminationem sumunt).

V. 24. Zu diesen gehören auch wir, die er berufen hat, nicht allein aus den Juden, sondern auch aus den Heiden.

ὁς, so viel als: οἱος, quales, sc. ὀντας; wie ὁτος so viel ist als τοιουτος; als solche hat er auch uns berufen; tales sumus etiam nos, quos populo suo adscripsit; es bezieht sich auf σκευη ἐλεως, und ist eine constructio ad sensum.

ἐκαλεσεν, er hat uns unter sein Volk (die Christen-Gemeinde) aufgenommen, entweder im weiteren oder (wie 8, 28. 30.) im engeren Sinne. Er hat uns die Vortheile der Glieder seines Volks ertheilt.

ὀ μονον, er hat uns aufgenommen nicht nur aus den Juden, solche, die der Geburt nach von Abraham abstammen, sondern auch aus den Heiden. Denn Gott ist bey der Ertheilung der Rechte seines Volkes nicht an die Abstammung von Abraham gebunden. Dieß wird nun V. 25. ff. noch durch einige Stellen des A. T. bestätigt. Nösselt: Hanc sen-

tentiam (v. 24.) confirmat e locis V. T., quae sunt duplicis generis: Alia enim gentibus civitatem in regno divino (v. 25. s.), alia non Judaeis omnibus eam, sed nonnisi quibusdam eorum pollicentur (v. 27. 29).

In V. 24. liegen die zwey Sätze: 1) nicht die Juden allein sind bestimmt, Mitglieder des neuen Volkes Gottes zu werden, V. 25. 26.; 2) nicht alle Juden kommen in den Genuß dieser Vorzüge, V. 27. ff.

V. 25. **Wie er auch durch den Hoseas spricht: Das Volk, das nicht mein Volk war, will ich mein Volk nennen; die nicht die Geliebte war, will ich die Geliebte nennen. V. 26. Und es wird geschehen, daß sie an dem Orte, wo ihnen gesagt wurde: „Ihr seyd nicht mein Volk," Söhne des lebendigen Gottes genannt werden.**

V. 25. ist aus Hos. 2, 25., V. 26. aus Hos. 2, 1. genommen.

καλεισθαι, nach dem hebräischen und hebräisch-griechischen Sprachgebrauch oft so viel als: seyn; eben so *καλεσω*, ich will die, die nicht (oder nicht mehr) mein Volk waren, mein Volk nennen, d. h. zu meinem Volk machen, als mein Volk behandeln.

ἠγαπημενην, conjugem; die besondere Verbindung Gottes mit den Israeliten wird im A. T. oft unter dem Bilde einer ehlichen Verbindung vorgestellt.

Der Sinn ist: Die Israeliten werden eine Zeitlang nicht als mein Volk behandelt werden; aber einst werden sie es wieder werden.

V. 26. An dem Ort, wo man euch nicht mehr als mein Volk ansieht, sollet ihr wieder Söhne Gottes, d. h. Volk Gottes heissen. Der Sinn ist wie in V. 25.

Welche Beziehung haben aber diese Stellen auf den Zweck des Apostels? Wie hängen sie mit V. 24. zusammen.

1) Man kann annehmen, daß beyde Stellen sich auf die künftige Wiederaufnahme der Israeliten zum Volk Gottes (Röm. 11, 25. f.) beziehen. Unter dieser Voraussetzung liegt

darin, in Beziehung auf den Zweck des Apostels, nicht blos das, daß nicht alle Israeliten wahre Israeliten seyen (weil darin gesagt wird, daß die Juden eine Zeitlang nicht Volk Gottes seyn werden), sondern es wird auch angedeutet, daß Andere, als Israeliten (Heiden), ein Volk Gottes seyn können (oder werden). Diese Voraussetzung ist aber doch zweifelhaft; auch hat man sie gar nicht nöthig, um den Zusammenhang des V. 25. mit V. 24. klar zu machen.

2) Man könnte, statt der obigen Voraussetzung, annehmen, daß Paulus auch hier (wie sonst zuweilen, z. B. 8, 36.) nur das Aehnliche mit dem Aehnlichen vergleiche; daß also der Sinn der sey: was in jenen Stellen des Hoseas von den Juden gesagt wird, das ist auch auf die unter das Volk Gottes aufgenommene Heiden anwendbar. (Ob similitudinem, quae inter *Judaeos rejectos* et *gentes non-Judaicas* intercedebat, locus, qui de *illis* proprie agebat, ad has accommodari poterat.)

Andere (z. B. *Morus*) nehmen eine blos accommodirende Deutung der Stellen aus dem Hoseas an, wozu man keinen hinlänglichen Grund hat.

3) Oder man könnte annehmen, daß V. 25. 26. sich auf das ὀ μονον ἐξ Ἰυδαιων V. 24. bezögen, und zur Bestätigung der zwey Sätze dienten, welche in jenen Worten liegen: 1) Nicht die Juden allein — 2) nicht alle Juden genießen die Vorzüge des neuen Volks Gottes (s. oben V. 24.). Auf den Satz 1) bezieht sich V. 25. 26. Daß die Juden allein Ansprüche auf Vorzüge eines Volks Gottes zu machen haben, folgerten manche aus der Voraussetzung: Die Juden sind als solche — wegen ihrer Abstammung von Abraham (also aus einem Grunde, der für die Heiden nicht galt) berechtigt, stets solche Vorzüge von Gott zu erwarten. Dieser Voraussetzung stellt Paulus die V. 25. 26. angeführten Aussprüche entgegen. Man mag nämlich die Worte der Propheten auf die jezt noch künftige Wiederaufnahme der Israeliten in die Christen-Gemeinde oder auf ein früheres Ereigniß beziehen, und annehmen, daß diese Prophezeihung schon

erfüllt sey, so erhellt daraus, daß nicht alle Israeliten von Gott als Glieder seines Volkes behandelt werden; denn es wird darin vorausgesetzt, daß es eine Zeit gab, in welcher die Israeliten selbst aufgehört hatten, als Volk Gottes behandelt zu werden. In eben diesen Aussprüchen liegt aber auch ein Wink, daß Gott die Heiden eben so gut, als die Israeliten, nachdem sie aufgehört hatten, als Volk Gottes behandelt zu werden, als sein Volk annehmen könne. Auf den Satz 2) beziehen sich dann V. 27—29. Doch scheinen sich auch V. 25. 26. auf den zweyten und auf den ersten Satz zu beziehen.

V. 27. Jesajas aber ruft in Beziehung auf die Israeliten aus: wären auch die Israeliten so zahlreich, wie der Sand am Meer, es wird doch nur ein kleiner Rest gerettet werden. V. 28. Denn die Sache wird ausgeführt, und ist beschlossen nach der Regel der Gerechtigkeit: denn der Herr Jehovah wird das Beschlossene ausführen auf der Erde.

Diese Stelle ist aus Jes. 10, 22. f. genommen. Wenn die Zahl der Israeliten auch noch so groß wäre, so wird doch nur ein Rest (ein Ueberrest), ein kleiner Theil gerettet werden. Man mag die Vorhersagung des Jesajas auf das assyrisch-babylonische Exil und auf die Befreyung aus demselben, oder auf die Zeit, in welcher die Römer den Untergang des jüdischen Staates herbeyführten, beziehen; so liegt immer das darin, daß Gott nicht alle leibliche Nachkommen Abrahams oder Israels als rechte Israeliten, als sein Volk ansehe und behandle. Paulus erinnert also durch die Anführung jener Stelle daran, es sey den im A. T. enthaltenen göttlichen Erklärungen keineswegs entgegen, wenn Gott jezt manche Juden nicht als Glieder seines Volkes erkenne und behandle, wenn nur ein kleiner Theil der jezt lebenden Juden begnadigt, gerettet werde. Bey dem babylonischen Exil wurde der größere Theil der Israeliten nicht als sein Volk behandelt, sondern nur ein kleiner Theil, der nachher in sein Vaterland zurückkam: eben so bey dem Un-

tergang des jüdischen Staates durch die Römer. Dieß bezieht sich auf den obigen zweyten Satz in V. 24.

V. 27. ὑπερ, so viel als: περι, de; vgl. Phil. 1, 7. 2 Cor. 7, 4.

κραζει, palam dicit, pronuntiat, profitetur; vgl. Joh. 1, 15.

καταλειμμα, sc. μονον; tantum reliquiae, exigua pars; vgl. Sir. 44, 17.

V. 28. Die Stelle wird nach den LXX. angeführt, die von dem hebräischen Text abweichen. Dieß war für Pauli Absicht gleichgültig; das Beweisende liegt in V. 27., und V. 28. wird nur um des Zusammenhangs willen hinzugefügt.

συντελων, συντεμνων, man muß hiezu ἐςι oder ἐςαι; und überdieß noch die Participien ὁ συντελων, συντεμνων hinzudenken (λογον γαρ συντελων και συντεμνων ἐςι oder ἐςαι ὁ συντελων και συντεμνων ἐν δικαιοσυνῃ); so daß es so viel ist, als: λογος μελλει συντελεισθαι και συντεμνεσθαι, oder: συντελειται και συντεμνεται; vgl. *Storrii* Obss. p. 409. ss.

λογος, die Sache (Luc. 1, 4.), die gedrohte Sache.

συντεμνειν, hier entweder: entscheiden, beschließen (vgl. Dan. 9, 26.): das Gedrohte wird ausgeführt und ist beschlossen nach der Regel der Gerechtigkeit; und diese Erklärung scheint auch wegen des folgenden συντετμημενον ποιησει vorzuziehen zu seyn; oder: plötzlich, schnell ausführen (siehe Schleusner bey diesem Wort, und Koppe bey dieser Stelle); die Drohung wird schnell und auf eine gerechte Art vollzogen werden. Einige erklären συντεμνων: subito absolvet, und das συντετμημενον rem decretam.

ὁτι λογον .... Wenn dieß nicht eine Tautologie oder bloße Wiederholung des Vorhergehenden seyn soll (in welchem Fall man ὁτι mit utique, profecto übersetzen könnte); so muß der Ton auf κυριος gelegt, und das ὁτι auf ἐν δικαιοσυνῃ bezogen werden. Denn Jehovah ist's, der es beschlossen hat, und mit Gerechtigkeit ausführen wird.

γης, im jüdischen Lande.

V. 29. Es geht also so, wie Jesajas im Vorhergehenden gesagt hatte: wenn nicht der Herr, der Gott der Heere, uns einen Samen übrig gelassen hätte, wir würden Sodoma ähnlich, wir würden Gomorrha gleich seyn.

και, man supplire: *γινεται*; es geht also bey denen, die Gottes Volk heissen, so, wie Jesaias 1, 9. sagt. Unter einer großen Menge von Israeliten war zu der Zeit, auf welche sich dieser Ausspruch des Propheten bezieht, nur ein kleiner Theil, der zu den Mitgliedern des wahren Volks Gottes gehörte. Es ist also nicht zu verwundern, wenn im gegenwärtigen Zeitalter nur ein kleiner Theil der Juden (vgl. Röm. 11, 5. 7.) beglückt oder gerettet wird. Oder: Eben so geht es auch im gegenwärtigen Zeitalter.

προειρηκε, nicht: wie er geweissagt, vorhergesagt hat; sondern: wie er weiter oben, gleich am Anfange seines Buchs, gesagt hat, vgl. 2 Cor. 7, 3.

κυριος σαβαωθ, Dominus omnium rerum creatarum, Gott, der Beherrscher aller Geschöpfe im Himmel und auf Erden.

σπερμα, dem Sinn nach, wie *καταλειμμα* V. 27.: ein Rest, der einem Rest Samen ähnlich ist, der zur Aussaat aufbewahrt wird, und von dem eine neue Erndte erwartet wird. Das Bild ist hergenommen von einer Verheerung der Felder, wo nur so viel Saat übrig blieb, als zur Aussaat nöthig war.

ὡς σοδομα, wir wären gänzlich vertilgt, aufgerieben worden.

ὡς γομοῤῥα statt *τῃ γομοῤῥᾳ*, oder *ὡμοιωθημεν* statt *ἐγενηθημεν ὡς γομοῤῥα*, vgl. Ezech. 32, 2. Hos. 4, 6.

V. 30. Was wollen wir nun darüber sagen, daß Heiden, die nicht nach der Gerechtigkeit strebten, Gerechtigkeit erreicht haben; die Gerechtigkeit nämlich, die man durch Vertrauen erhält; V. 31. daß hingegen Israeliten, die so eifrig eine Vorschrift auszuüben suchten, durch welche sie Gerechtigkeit zu erlangen meinten, die wahre Vorschrift der Gerechtigkeit nicht erreicht haben.

Der Sinn in V. 30. ff. ist: die Juden werden durch eigene Schuld der Gnade Gottes und der Wohlthaten, welche die Bürger des messianischen Reichs geniessen, verlustig. Es ist daher das größte Unrecht, wenn sie die Heiden um die Theilnahme an diesen Wohlthaten beneiden. Gott hält Niemand vom Zutritt zu denselben ab.

V. 30. ff. scheinen sich auch auf V. 19. zu beziehen.

V. 30. τι ὀυν ἐρουμεν scheint mit dem Folgenden verbunden werden zu müssen: was sollen wir dazu sagen, daß ꝛc.? Was kann daran befremdend seyn, daß ꝛc.? Sollen wir denken, es sey nur ein unbedingter Rathschluß Gottes? Die Antwort siehe in V. 32.

διωκειν, niti, contendere ad scopum; καταλαμβανειν, assequi scopum; das Bild ist von Wettläufern hergenommen, vgl. Phil. 3, 12—14. μη διωκοντα ist ein Gegensatz gegen die Juden, in Beziehung auf die Zeiten, da sie noch nicht Christen waren, non studiose quaerentes, uti Judaei; daß Heiden, (nicht Alle, sondern: die das Evangelium angenommen haben) die sich nicht durch eigene Bemühung und durch eigenes Verdienst δικαιοσυνην (Gottes Gnade und Seligkeit, wie Cap. 1, 3.) zu erwerben suchten, die aus Unwissenheit und Lasterhaftigkeit nicht darnach strebten, sie doch erhielten, als sie Christen wurden. So ist's ein Gegensatz gegen das διωκων νομον δικαιοσυνης V. 31.

V. 31. Israeliten aber, die sich so eifrig bestrebten, das mosaische Gesetz zu erfüllen, und dadurch Gott wohlgefällig und selig zu werden hofften, haben ihren Zweck verfehlt; nämlich diejenigen, welche das Evangelium verwarfen.

νομον δικαιοσυνης muß im zweyten Komma eine andere Bedeutung haben, als im ersten; im ersten: sie strebten eifrig, ein Gesetz zu beobachten, durch das sie δικαιοσυνην zu erhalten meynten; studiosissimi erant doctrinae, cujus observatione δικαιοσυνην consequi se posse putabant; doctrinae, quae ipsis afferre videbatur δικαιοσυνην; oder doctrinae cujusdam, qua consequerentur δικαιοσυνην. δικαιοσυνην, quam putabant (vgl. μωρια 1 Cor. 1, 21.) esse causam δι-

καιοσυνης (vgl. 1 Cor. 1, 30.); — im zweiten Komma: sie kamen nicht zu der Vorschrift, Lehre, durch die man δικαιοσυνην wirklich erreicht; sie haben die Lehre nicht angenommen, durch die man begnadigt und beseligt werden kann. Vgl. auch *Storrii* Opusc. Vol. I. p. 219. not. 71.

V. 32. **Warum? weil sie nicht durch Glauben, sondern durch gesetzliche Handlungen gerecht zu werden strebten. Sie stießen sich nämlich an jenem Stein des Anstoßes, wie es in jener Schriftstelle heißt: V. 33. Siehe ich stelle in Zion auf einen Stein, an dem man anlaufen, einen Felsen, an den man sich stoßen kann. Aber jeder, der auf ihn vertraut, wird nicht zu Schanden werden.**

διατι, nämlich, wie aus dem Vorigen hinzu gedacht werden muß, διατι εἰς νομον δικαιοσυνης ὀκ ἐφθασαν; aus eigener Schuld, nicht wegen eines unbedingten Rathschlusses Gottes.

ὀτι ... νομυ sc. διωκυσι oder διωκει (sc. Ἰσραηλ) δικαιοσυνην, justificari volunt, δικαιοσυνην consequi student V. 30., weil sie die Lehre von der Begnadigung nicht annehmen, in die von Gott gemachte Veranstaltung zur Begnadigung nicht einwilligen wollen.

ἐξ ἐργων νομυ, wie 3, 20. durch eine solche Beobachtung des Gesetzes, durch die sie sich ein Verdienst zu machen suchen.

προσεκοψαν ..., impegerunt lapidi offendiculi.

λιθος προσκομματος, der Stein, an welchem man sich stoßen, oder: über welchen man fallen kann; oder: der für sie ein Anstoß wurde. Unter diesem Steine ist Christus zu verstehen; vgl. 1 Petr. 2, 7. Matth. 21, 42. ff.; in Absicht auf die Sache vgl. Luc. 2, 34. Matth. 11, 6. Sie stießen sich an diesem Stein, weil sie die Lehre Jesu und seine Wohlthaten verwarfen, weil sie ungehorsam waren; vgl. 1 Petr. 2, 7. 8. Sie stießen sich an ihm aus Stolz, aus irdischer Denkart, und wegen ihrer Vorurtheile von dem Reich des Messias. Daß Paulus auf den Stolz zunächst Rücksicht nehme, scheinen die Worte ἐξ ἐργων νομυ anzuzeigen. Für sie ist Christus durch ihre Schuld, weil sie ihn verwarfen, Veranlassung einer schweren Versündigung oder des Unglücks.

V. 33. Die Stelle ist aus Jes. 28, 16. genommen, wo die LXX. übersetzen: ἰδυ, ἐγω ἐμβαλλω εἰς τα θεμελια Σιων λιθον πολυτελη, ἐκλεκτον, ἀκρογωνιαιον, ἐντιμον, εἰς τα θεμελια αὐτης, και ὁ πιςευων ὐ μη καταισχυνθη (ed. *Reineccii* sec. exemplar Vaticanum; in der ed. *Breitingeri* sec. exempl. Alexandrinum folgt nach: πιςευων, ἐπ᾽ αὐτῳ). Die Worte προσκομματος und και πετραν σκανδαλυ sind aus Jes. 8, 14. eingeschoben, wo die LXX. (ed. *Rein.* und *Breit.*) übersetzen: κἀν ἐπ᾽ αὐτῳ πεποιθως ἠς, ἐςαι σοι εἰς ἁγιασμα, και ὐχ ὡς λιθυ προσκομματι συναντησεσθε, ὐδε ὡς πετρας πτωματι; wo Paulus auch, wie bey der Anführung der Hauptstelle Jes. 28, 16., nicht genau den LXX folgt; die Worte πας und ἐπ᾽ αὐτῳ stehen nicht im Hebräischen, müssen aber hinzugedacht werden.

Die Stelle Jes. 28, 16. könnte, des Zusammenhangs unbeschadet, auf den Messias bezogen werden (s. Michaelis zu dieser Stelle, und Walther's Uebers. des Jesajas); die Gedankenreihe könnte diese seyn: Ich will zwar einst den Messias, den ewigen König eines göttlichen Reiches, den verheissenen großen Nachkommen Davids, im jüdischen Lande, unter dem jüdischen Volke auftreten lassen, — Ihn, durch den Jeder, der auf ihn vertrauen wird, beglückt werden wird; und ihr dürfet eben darum nicht fürchten, daß das Haus Davids, oder gar das jüdische Volk, wie furchtbar auch das Königreich Juda erschüttert werden mag, untergehen werde. Aber doch muß ich euch ausgeartete Juden bald züchtigen ꝛc. — Aber aus der Art, wie Paulus jene Stelle hier anführt (selbst aus der Art, wie er einen Theil derselben Röm. 10, 11. anführt), läßt sich nicht sicher schliessen, daß er sie für eine Weissagung auf Christum genommen habe. Der Sinn der Worte καθως γεγραπται ... 9, 33.; vgl. 8, 36. kann auch der seyn: Es geschah, oder: es geschieht etwas dem Aehnliches, was in jener Schriftstelle gesagt wird; es geht in diesem Fall eben so, wie in jenem, von welchem Jesajas spricht; oder: was Jesajas in dieser Stelle sagt, ist anwendbar auf Christum ꝛc.; und wenn man

den Sinn so bestimmt, so läßt sich wohl leichter erklären, warum Paulus auch einige Worte aus der Stelle Jes. 8, 14. einschob, die schwerlich auf den Messias gedeutet werden kann; und am leichtesten, wenn man die Stelle Jes. 8, 14. (vorausgesetzt, daß sie sich nicht auf den Messias bezieht) auf den Jehova bezieht, und auf den Jehova kann wohl auch die zweyte Hälfte des V. 13., so wie die erste, bezogen werden (מקדש kann asylum heissen).

In Röm. 10, 11., wo Paulus dieselbe Stelle noch einmal anführt, ist ein Schluß aus den angeführten Worten enthalten. Eben dieß kann auch in Beziehung auf 1 Petr. 2, 6. angenommen werden.

και πας ... aber wer auf ihn vertraut, wird nicht zu Schanden. Bezieht man Jes. 28, 16. nicht auf den Messias, so muß man *ἐπ' αὐτῳ* auf den Jehova beziehen.

ὀ καταισχυνθησεται, spe sua non frustrabitur, er wird das Heil, welches er erwartet, vollkommen erreichen; eine *μειωσις*.

Zehentes Kapitel.

V. 1. Meine Brüder, mein herzlicher Wunsch und mein Gebet zu Gott ist, daß sie gerettet werden mögen. V. 2. Denn ich gebe ihnen das Zeugniß, daß sie einen Eifer für Gott haben, aber nur nicht nach richtiger Einsicht.

Der Hauptgedanke in diesem Kapitel ist, wie in 9, 30—33., dieser: Die Juden sind selbst Schuld, wenn sie an den Vortheilen des messianischen Reichs keinen Antheil erhalten, auch ihnen wurde das Evangelium bekannt gemacht, aber stolz auf ihre Verdienste verachteten sie es; und höchst unbillig ist es, wenn sie den Heiden den Zutritt in dieß Reich mißgönnen.

In V. 1. 2. mildert Paulus den empfindlichen Vorwurf, den er den Juden vorher machte, und in diesem Capitel weiter ausführt, durch eine neue Versicherung seiner Liebe zu seiner Nation.

V. 1. *ευδοκια*, 1) animus benevolus, 2) desiderium, votum, Neigung, Wunsch; Sir. 18, 31.

ὑπερ αὐτων kann mit δεησις oder mit ἐςιν construirt werden; im lezteren Falle ist εἰς σωτηριαν eine Erläuterung.

ἐςιν εἰς σωτηριαν, oder ohne ἐςιν, wenn dieß mit δεησις verbunden wird, oder wenn ἐςιν unächt ist (nach Griesbach): meine Wünsche sind gerichtet auf ihr Wohl; ich wünsche von Herzen, und bete darum, daß sie aufhören möchten, die Lehre Jesu zu verachten, daß sie das Evangelium annehmen möchten, und der den Glaubigen bestimmten Seligkeit theilhaftig würden.

V. 2. ζηλον Θεȣ, ardere studio, respectu Dei, oder in Beziehung auf den Gottesdienst; Θεȣ, genitivus objecti, vgl. Joh. 2, 17. In Absicht auf die Sache vgl. Joh. 16, 2.; auch Apg. 22, 3. (ζηλωτης ὑπαρχων τȣ Θεȣ). Sie sind sehr eifrig bemüht, Gott wohl zu gefallen, besonders durch Beobachtung und Vertheidigung des mosaischen Gesetzes, hauptsächlich des Cerimonialgesetzes. Einige giengen ja in ihrem Eifer so weit, daß sie das Christenthum verfolgten, wie Paulus selbst, 1 Tim. 1, 13.

ἀλλ' ȣ κατ' ἐπιγνωσιν, aber ihr Eifer ist nicht mit einer richtigen Erkenntniß verbunden, es liegt bey ihm keine richtige Erkenntniß zu Grund (vergl. Joh. 16, 3.); κατα heißt hier: gemäß; oder steht der Ausdruck statt des Adjectivs; sie haben keinen verständigen Eifer, sondern sie verfehlen ihres Zwecks V. 3. 9, 31. Ohne Zweifel sezt Paulus voraus, daß dieser Mangel an einer richtigen Erkenntniß keineswegs unverschuldet sey; vgl. V. 19. ff.

V. 3. **Denn da sie die Gerechtigkeit (Heiligkeit) Gottes nicht erkennen (wollen), und ihre eigene Gerechtigkeit zu behaupten (geltend zu machen) suchen, so unterwerfen sie sich nicht der göttlichen Lehre von der Gerechtigkeit (Begnadigung).**

δικαιοσυνη τȣ Θεȣ muß am Schlusse des Verses die Lehre von der Begnadigung bedeuten; aber weil ἀγνοȣντες der Grund von dem ȣχ ὑπεταγησαν ist, so kann das δικαιοσυνη τȣ Θεȣ am Anfange des Verses nicht auch dasselbe bedeuten. Denn sollte es dasselbe bedeuten, so müßte ἀγνοȣντες heissen;

sie wissen nichts von der Begnadigung, oder: sie billigen sie nicht. Aber das Erste konnte Paulus nicht sagen wollen V. 18. 19.; dieß wäre historisch unrichtig gewesen; bey der zweyten Bedeutung wäre der erste Satz ganz tautologisch mit dem leztern, und doch soll der erste Satz den Grund von dem leztern enthalten. Vergl. *Storrii* Opusc. Vol. I. p. 191. Diss. de voce δικαιος, not. 11. Daher ist δικαιοσυνη Θεου das erstemal die Heiligkeit Gottes, wie z. B. 3, 25.

ἀγνοουντες, weil sie die Heiligkeit Gottes nicht anerkennen, weil sie nicht anerkennen, daß, wer von dem heiligen und gerechten Gott durch eigenes Verdienst begnadigt werden will, einen solchen Gehorsam leisten müsse, als weder sie geleistet haben, noch irgend ein Mensch leisten kann.

ἰδιαν, und weil sie daher glaubten, daß sie durch ihr eigenes Verdienst Gott wohlgefällig werden, und die Seligkeit erlangen könnten, und also einer Begnadigung durch freye Güte Gottes nicht bedürften; δικαιοσυνη ἰδια, eine Gerechtigkeit, die sich auf eigenes Verdienst gründet; Phil. 3, 9.

ςησαι, stabilire, tueri, geltend machen.

ὐχ ὑπεταγησαν, die natürliche Folge ist, daß sie die Lehre nicht annehmen, die ihnen freye Begnadigung ankündigt; non obsequuntur, non accommodant se doctrinae de gratia divina, oder significationi, praeconio gratiae divinae; δικαιοσυνη für λογος δικαιοσυνης, vgl. Apg. 28, 28.; το σωτηριον für λογος της σωτηριας, vergl. Apg. 13, 26. (*Storrii* Obss. p. 24.), oder für εὐαγγελιον, wie Röm. 10, 16., so auch V. 6.

V. 4. **Christus hat ferner dem (mosaischen) Gesez ein Ende gemacht, so daß Alle, die glauben, begnadigt werden.**

γαρ bezieht sich auf V. 2. (vergl. 2, 14.); der Grund, warum ihr ζηλος unverständig ist, wird V. 3. und 4. angegeben; der erste Grund V. 3., ein anderer V. 4.; oder bezieht es sich auf V. 3. την ἰδιαν — — ὐχ ὑπεταγησαν.

τελος νομου Χριςος; entweder ist νομος das ganze mo-

saische Gesetz, auch der moralische Theil desselben, aber nicht als norma vivendi, sondern als regula, ad quam poenae et praemiorum assignatio tam exacte dirigatur, ut clementiae nullum locum relinquat, omnemque fiduciam gratiae excludat; s. *Storrii* doctr. Christ. pars theor. §. 121. not. e. Christus hat bewürkt, daß, ob wir gleich keinen vollkommenen Gehorsam leisten (V. 5. Gal. 3, 10. 12.), wir doch begnadigt werden, die Seligkeit erlangen können (6, 14.). Er ist *τελος νομου* in Rücksicht auf *δικαιοσυνη*; er hat bewürkt, daß wir nicht nach der Strenge des Gesetzes beurtheilt werden. Er hat das Verdammungsurtheil des Gesetzes bey allen denen, die das Evangelium annehmen, aufgehoben. Von der Verbindlichkeit zum Gehorsam gegen die moralischen Vorschriften des Gesetzes ist hier nicht die Rede. Oder könnte man auch, wenn man V. 4. mit V. 2. verbindet, annehmen, daß *νομος* hier allein oder auch den rituellen Theil des mosaischen Gesetzes, die mosaische Verfassung überhaupt, so fern sie manche nur nationale und temporelle Verordnungen enthielt, bedeute; *παντι* hiesse dann: für alle, auch für die, die das mosaische Ceremonialgesetz nicht befolgen.

εἰς δικαιοσυνην ... in Rücksicht auf *δικαιοσυνη* für Jeden (Dativus commodi), der glaubt. Andere: *εἰς το εἰναι δικαιοσυνην*, eo effectu, ut quisquis credat, potiatur *δικαιοσυνη*.

V. 5. Moses beschreibt nämlich die Gerechtigkeit (Gerechtsprechung), die man durch das Gesetz erlangt, so: Wer dieß beobachtet, der wird dadurch glücklich werden.

V. 5. ff. enthalten eine weitere Erklärung der *δικαιοσυνη ἐκ πιστεως*. Man kann diese Verse zunächst mit dem *παντι τῳ πιστευοντι* (V. 4.) verbinden, so daß der Sinn ist: „Man braucht sich die *δικαιοσυνη*, die das Evangelium anbietet, nicht erst — durch eigenes Thun — zu erwerben: man darf nur glauben, was Gott, ohne unser Zuthun, zu unserer Seligkeit veranstaltet hat."

V. 5. *δικαιοσυνη ἐκ νομου*, der Anspruch auf Straffrey-

heit und Seligkeit, den man erhalten würde, wenn man das Gesetz vollkommen erfüllen würde.

Die hier angeführte Stelle ist aus 3 Mos. 18, 5. genommen. Wenn Moses auch blos von bürgerlicher Glückseligkeit spricht, so konnte doch Paulus diese Stelle benutzen; was Moses von dem bürgerlichen Theile des Gesetzes sagt, das gilt auch von dem moralischen Theile, und der daraus entspringenden höheren Glückseligkeit. Der Sache nach vgl. Gal. 3, 10.

V. 6. Die Gerechtsprechung aber, die man durch den Glauben erhält, spricht so: sprich nicht in deinem Herzen: Wer wird hinaufsteigen in den Himmel? nämlich um den Messias herabzuholen. V. 7. Oder wer wird in das Todtenreich hinabsteigen? nämlich um den Messias von den Todten heraufzuholen. V. 8. Aber was sagt sie (die Lehre von der Begnadigung) weiter? Nahe ist dir das Wort für deinen Mund und für dein Herz, das heißt, das Wort des Glaubens, welches wir verkündigen.

Paulus gebraucht mit kleinen Aenderungen die Worte Mosis, 5 Mos. 30, 12—14., um seine Gedanken damit auszudrücken.

V. 6. *δικαιοσυνη*, entweder ist dieß Wort personificirt, oder ist es so viel als doctrina de *δικαιοσυνῃ*, die Lehre von der Begnadigung; das Evangelium, V. 3.

μη εἰπῃς — denke nicht, um selig zu werden, müssest du etwas bewürken, das für dich unmöglich wäre; denke nicht, du müssest durch deine Thätigkeit das bewürken, was zur Begründung deiner Seligkeit (des Rechts dazu) erfordert wird. Gott hat dieß ohne unser Zuthun veranstaltet. Auf das, was Er zu unserem Heile gethan hat, und was er ohne unsere Mitwürkung gethan hat, gründet sich unsere Begnadigung. Ohne unser Zuthun hat Gott Christum bereits vom Himmel gesandt, um uns zu belehren, und für uns zu sterben.

τουτ᾽ ἐςι, nempe ut Christum inde deducat.

καταγαγειν sc. *ἀπ᾽ οὐρανου.*

V. 7. Du darfst Christum auch nicht erst vom Todten=

reich heraufholen; Gott hat ihn ohne unser Zuthun auferweckt.

ἀβυσσος, infernus, das Todtenreich; vgl. Ps. 71, 20. (vgl. 1 Sam. 2, 6.); Hiob 38, 14. (vgl. V. 13.)

Knapp (Diatribe in Rom. 10, 4—11. Halae. 1806. Scripta, ed. II. p. 559.) hält die Worte: *τις ἀναβησεται ... τις καταβησεται* ... V. 6. 7. für den Ausdruck eines Menschen, der mit bangen Zweifeln wegen seiner Seligkeit kämpft, ohne von dem Glauben an Christum etwas zu wissen. (Vgl. Tübing. gel. Anzeigen. 1806. S. 441. ff.) Ein solcher solle nun von seinem bangen Zweifel zur Hoffnung zurückgeführt werden mit den Worten: *μη εἰπῃς* ... „Cave cogites desperans: quis mihi indicabit viam salutis? Nemo, neque de coelo, neque ex inferorum sedibus venit, aut veniet unquam, eam monstraturus. Scito enim, Christum hanc tibi viam monstrasse et munivisse, qui semel tua causa et de coelo descendit, et post mortem pro te oppetitam, revixit; hunc tu adi, huic tu uni confide. Neque enim iterum alter ad nos Soter de coelo mittetur, aut ab inferis excitabitur." cf. Hebr. 9, 25—28. 10, 11. s. Act. 4, 12. In Beziehung auf diese Erklärung wird in den Tüb. gel. Anz. 1806. S. 443. bemerkt: Sollte nicht der Gegensatz von V. 6. ff. gegen V. 5. (und überhaupt gegen die Ausdrücke: *ποιειν* V. 5., *ζηλον θεου ἐχειν* V. 2., *διωκειν* 9, 31., *τρεχειν* 9, 16., welche Paulus von den ungläubigen Juden gebraucht) eher folgende Erklärung begünstigen: „Bilde dir nicht ein, du sollest durch deine eigene Bemühung etwas erreichen, was du doch nie hättest erreichen können, was dir eben so unmöglich gewesen wäre, als Christum (dessen Erscheinung auf der Erde und Rückkunft aus dem Reich der Todten du blos zu glauben hast) aus dem Himmel herab, oder von der Unterwelt heraufzubringen?"

Ueber *ἀβυσσος* sagt Knapp [a. a. O. *)]: „Abyssus ut universe est quaevis profunda vorago, ita Judaeis graece

*) In den Scripta var. arg. Ed. II., in welche dieses Programm aufgenommen wurde, ist das hier Angeführte zum Theil erweitert und etwas abgeändert gegeben, vgl. S. 552. ff.

scribentibus tum aquam magnae altitudinis vel mare significat (plane ut תהום, מצולה, צולה), tum habitationem inferorum (των κατωτερων s. καταχθονιων, Phil. 2, 10.), orcum, ᾅδην, שאול. Utroque hoc sensu ἡ ἀβυσσος saepe coelo opponitur (Gen. 49, 25. Ps. 107, 26. Sir. 16, 18. 24, 5.), ut alibi coelo orcus s. ᾅδης (Ps. 139, 8. Amos 9, 2. Matth. 11, 23.). — Abyssum et Haden (תהום et שאול) interdum ejusdem potestatis vocabula esse, tum ex eo colligi potest, quod voci תהום apud Jobum 28, 14. contraria est ibidem v. 13. ארץ החיים, tum multo etiam magis intelligitur ex comparatione Ps. 71, 20. cum 1 Sam. 2, 6. Eodem sensu Paulus v. 7. dicit ἀβυσσον. — Reliquis in locis N. T. ἡ ἀβυσσος tartarum designat vel γεενναν — h. e. eam partem orci, in qua pravi daemones, una cum impiis hominibus vita defunctis, habitant et supplicia perferunt, Luc. 8, 31. Apoc. 9, 1. 2. 11. 11, 7. 17, 8. 20, 1. 3." Ueber die Bedeutung der Ausdrücke V. 6, 7.: ἀναβηναι εἰς τον ὀυρανον — καταβηναι εἰς την ἀβυσσον wird in diesem Programm folgendes bemerkt: ut, quidquid incognitum nobis est, vel reconditum ac difficile, id aut *procul* a nobis *abesse* dicitur, aut *altius, profundius, remotius,* quam ut illud assequi possimus (Eccl. 7, 23. 24. Prov. 24, 7.) ita Hebraei, cum aliquem *ascendere ad coelum* dicunt, aut *descendere in orcum* (aut mare transmittere, aut profundum maris petere), eum vel abditis in locis delitescere velle significant, vel res investigare occultas atque arduas, aut tales, quae fieri aut cognosci omnino nequeant, cf. Ps. 139, 8. 9. Amos 9, 2. 3.

τουτ᾽ ἐςι V. 6. 7. Knapp (a. a. O.): „Non sunt amplius verba justitiae, fidei, sed Pauli in hujus sermonem commentantis. Dicta sunt pro: τουτο γαρ εἰπειν, ἐςι Χριςον ... hoc si dixeris, perinde est, ac si Christum etc."

V. 8. ἀλλα τι λεγει. Knapp (a. a. O.): „Sed quid illa dicit praeterea? q. d. sed expedit, illam haec quoque dicentem audire. — Vetabat illa desperare ob rei difficultatem (v. 6. 7.); jam (v. 8.) rem factu facilem esse docens, nos bene sperare jubet."

λεγει ꝛc. ἡ ἐκ πιςεως δικαιοσυνη.

ἐγγυς σου ... Die Stelle ist eine Fortsetzung der V. 6. 7. aus 5 Mos. 30. entlehnten Stelle, nämlich V. 14.: ἐγγυς, το ἐγγυς, το ὀ μακραν, το πλησιον τινι, omne, quod praesto est cui, quod quis in promtu habet, quod facili negotio invenitur, acquiritur, cognoscitur, peragitur etc. Die Worte ἐγγυς ... κηρυσσομεν, vielleicht auch noch die Worte τι λεγει, können in eine Parenthese eingeschlossen werden, so daß ἀλλα τι λεγει (oder ἀλλα) mit ὁτι V. 9. verbunden werden müßte. Der Sinn ist dann: die Lehre, welche sie enthält (oder auch die Sache, oder Vorschrift, das, was sie fordert), liegt dir nahe, ist leicht für dich erkennbar, so daß du davon reden kannst (ςοματι), und sie verstehst (καρδιᾳ); ἐν τῳ ςοματι, für deinen Mund. Andere (z. B. Koppe, Morus) verbinden die Worte ἀλλα τι λεγει mit ἐγγυς: die Lehre (oder auch: die Sache), die der Gegenstand des Glaubens ist, und die wir verkündigen, ist für dich leicht zu erkennen, so daß du sie bekennen und glauben kannst, damit du sie bekennest und glaubest. Es ist wahrscheinlicher, daß die Worte ἐγγυς ... καρδιας σου nicht Parenthese seyen; der Sinn kann so gefaßt werden: Sondern, oder: vielmehr (ein Gegensatz gegen μη εἰπῃς V. 6.), was sagt sie? (oder: aber, was sagt sie weiter?) Leicht ist es für dich (leicht ist es dir gemacht), sie zu ergreifen, zur Erkenntniß der Lehre (oder Sache), nämlich der Lehre, die wir glauben sollen, um selig zu werden, zu kommen, damit du sie (mit dem Munde) bekennest, und glaubest (von Herzen annehmest); oder, wahrscheinlicher: so daß du sie bekennen und glauben kannst. (Oder: leicht ist es für dich, die Lehre, die wir glauben sollen, um begnadigt und beseligt zu werden, zu bekennen und zu glauben.) Sie ist dir bekannt gemacht und hinlänglich bestätiget worden. Alsdann muß wohl V. 9. als Fortsetzung von V. 8. betrachtet, und ὁτι vor ἐαν als pleonastisch angesehen werden, was besonders nach Worten, die ein Sprechen anzeigen, der Fall ist.

Knapp (a. a. O.): Post verba ἐν τῃ καρδιᾳ suppl. ex Deut. 30, 14.: ποιειν αὐτο, ei ut pareas s. parere pos-

sis. Praeceptum illud — est ejusmodi, ut perfacile tibi sit, non modo ore id profiteri animoque complecti, sed etiam ejus jussis per omnia obtemperare; ῥημα, praeceptum (Deut. 30, 11. 14.) de fide Jesu Domino, eique redivivo habenda, cf. v. 9.

ῥημα ist in 5 Mos. 30, 14. das Hauptgebot, das den Israeliten gegeben worden ist; das Gebot der Liebe gegen Gott; hier aber ist es das ῥημα της πιςεως, die Lehre, die wir glauben sollen, die Gegenstand des Glaubens ist, oder die Glauben fordert, das Evangelium.

V. 9. Wenn du bekennest mit deinem Munde, daß Jesus der Herr sey, und von Herzen glaubst, daß Gott ihn von den Todten auferweckt hat, so wirst du selig.

ὁτι, nämlich (sagt die δικαιοσυνη ἐκ πιςεως); oder ist ὁτι pleonastisch (s. oben V. 8.).

ὁμολογειν, ein Bekennen, durch welches sich eine innere lebendige Ueberzeugung ausspricht. Das, worauf es bey der Seligkeit ankommt, drückt Paulus in Rücksicht auf die Worte Mosis (ςομα, καρδια) so aus.

κυριον, daß er der Herr sey (2 Cor. 4, 5.). Dieß ist die Hauptlehre des Christenthums. Wer davon vollkommen überzeugt ist, daß Jesus sein Herr sey (weil er die Herrschaft über alle Dinge, besonders über das ganze Menschengeschlecht, unter der Bedingung von seinem Vater erhalten hat, daß er alle, die ihm angehören, ewig beselige, Joh. 17, 2. Matth. 11, 27. 28, 18.), der wird seinen Verheissungen gerne glauben, und seinen Geboten willig gehorchen.

ἠγειρεν, die Auferweckung Jesu von den Todten war eine thätige Erklärung Gottes, daß Jesus der Herr sey, und daß der Zweck seines Todes, Vergebung der Sünde zu erwerben, erreicht sey, Apg. 17, 31. Röm. 4, 25. 1 Cor. 15, 17. vgl. auch Matth. 26, 64.

V. 10. Denn wenn man von Herzen glaubt, so wird man begnadigt, und wenn man mit dem Munde bekennt, so wird man selig.

Es ist hier ein parallelismus membrorum; in dem einen Gliede ist auch das andere enthalten. Es ist eben so, als wenn Paulus geschrieben hätte: καρδιᾳ γαρ πιϛευεται, και ϛοματι ὁμολογειται εἰς δικαιοσυνην oder εἰς σωτηριαν.

εἰς, mit dem Erfolg, daß wir δικαιοσυνην erlangen.

δικαιοσυνη ist wohl so viel als: σωτηρια; jenes muß, wie man hier deutlich sieht, auch göttliche Wohlthaten in sich schließen.

ὁμολογειται, das Bekenntniß setzt Glauben voraus (vgl. 1 Joh. 4, 15. mit 5, 1.); eine Folge des Glaubens ist das Bekenntniß, vgl. Matth. 10, 32.

Der Sinn ist: es muß ein solcher Glaube seyn, der sich auch ausdrückt durch unser ganzes Betragen, namentlich durch unser Bekenntniß. Das Bekenntniß wird besonders heraus-gehoben, weil die Christen in der ersten Zeit durch ihre Lage gerade von diesem sich könnten abhalten lassen.

V. 11. Denn die heilige Schrift sagt: Jeder, der auf ihn vertraut, wird nicht zu Schanden werden.

Diese Worte sind aus Jes. 28, 16. genommen. Man vgl. 9, 33., wo dieselbe Stelle angeführt ist.

Es ist nicht nothwendig, anzunehmen, daß Paulus die hier angeführte Stelle auf den Messias gedeutet habe (vgl. 1 Petr. 2, 6.), ob sie gleich möglicher Weise auf ihn gedeutet werden kann (vgl. Michaelis's Anmerk.). Doch folgt hieraus auch nicht, daß Paulus mit Anführung dieser Stelle eine falsche Erklärung (die Deutung auf den Messias) bestätigt habe. Paulus konnte auch κατ' ἀνθρωπον argumentiren: Wer sein Vertrauen auf ihn setzt, sagt der Prophet, wird nicht zu Schanden; ihr Judenchristen deutet diese Worte auf den Messias; also müßt ihr auch zugeben, daß, wer Christo vertraue, nicht zu Schanden werde. Aber man kann sich die Anwendung der Stelle auch so denken: entweder: Wer auf Gott vertraut, der wird nicht zu Schanden. (Dieser allgemeine Satz ist in jenem Ausspruch des Propheten enthalten, oder liegt bey demselben zu Grunde.) Nun aber vertraut der auf Gott, der sein Vertrauen auf den setzt,

den Gott für unsern Herrn und Seligmacher durch seine Auferweckung erklärt hat (vgl. 4, 24.). Also gilt es auch von einem solchen: ὀ καταισχυνθησεται. (Vgl. *J. F. Flatt* Diss. ad loca quaedam Ep. Pauli ad Rom. p. 28.) Oder: Wer einer göttlichen Verheissung vertraut, der wird nicht zu Schanden. Nun aber vertraut der auf eine von Gott gegebene und beglaubigte Verheissung, der auf Christum, als unsern Herrn und Seligmacher (oder als den Urheber unserer Seligkeit), vertraut. Also gilt es auch von einem solchen: ὀ καταισχυνθησεται; also: er wird gerettet, er wird selig werden.

Hensler (Commentar über den 1 Br. Petri S. 83. f.) denkt sich die Anwendung dieser Stelle auf Christum in 1 Petr. 2, 6. so: „dem, was bey Jesajas gesagt wird, liegt ein allgemeiner Satz zu Grunde; dieser nämlich: Wenn Gott den Menschen einen Gegenstand als den, auf welchen sie ihr ganzes Vertrauen gründen sollen, aufstellt, so geht es denen wohl, die wirklich so demselben vertrauen. Diesen Satz nun konnte Petrus in Gedanken herausheben, und ihn auf Jesum, auf den er auch so völlig anwendbar ist, anwenden wollen."

V. 12. Denn es ist hier kein Unterschied zwischen Juden und Griechen: denn eben derselbe ist der Herr Aller, reich für Alle, die ihn anrufen.

ὀ διαςολη bezieht sich auf πας V. 11.

κυριος bezieht sich auf Christus, auf welchen sich V. 13. ff. beziehen, wie V. 11. 9. Eph. 4, 5.

πλϑτων; reich an Wohlthaten, an Güte für Alle; benignissimus erga omnes; oder besser: reich für Alle, vermögend, Alle zu beseligen, aber auch (auch dieß muß wohl mitgedacht werden) gütig genug, um Alle, Juden und Heiden, beseligen zu wollen. Die Wohlthaten Christi sind für die Menschen, ohne Unterschied der Nationen, bestimmt.

ἐπικαλϑμενϑς, pie colentes, קרא בשם.

V. 13. Denn Alle, die den Namen des Herrn (des Herrn) anrufen, werden selig werden.

Worte Joels 3, 5. (LXX. 2, 32.) Man hat nicht gerade nöthig anzunehmen, daß Paulus sie anführe, um daraus zu argumentiren. (Indessen können sie auf die Zeiten des N. T. bezogen werden, vgl. Apg. 2, 16. ff.) Paulus gebraucht diese Worte nur, um seine eigenen Gedanken damit auszudrücken.

V. 14. **Wie sollen sie ihn anrufen, ohne an ihn zu glauben? Wie sollen sie glauben an den, den sie nicht kennen gelernt haben? Wie sollen sie ihn kennen lernen, ohne daß er ihnen verkündiget wurde? V. 15. Wie sollen sie ihn aber verkündigen, wenn sie nicht gesendet werden?** (oder: wie soll er verkündigt werden, wenn nicht solche, die ihn verkündigen, ausgesandt werden, nämlich von Gott?) **Wie es in jener Schriftstelle heißt: wie glücklich** (oder: erwünscht) **sind die Füße derer** (der Boten), **die Frieden verkündigen, derer, die Gutes verkündigen?**

V. 14. ff. Der Zusammenhang ist 1) entweder der: Wenn es Gottes Absicht ist, auch die Heiden zu beglücken (V. 12.), so darf es auch für euch Juden nicht befremdend seyn, wenn auch die Heiden belehrt werden; wenn auch ihnen das Evangelium bekannt gemacht wird; 2) oder enthalten diese Verse einen neuen Beweis davon, daß unsere Beseligung von Gott abhänge. Auch das, daß wir glauben können, hängt von Gott ab, daß Gott uns durch seine Gesandten belehren läßt. V. 17. scheint der leztern Art, den Zusammenhang zu denken, günstiger zu seyn.

V. 14. *ὁ ὀυκ ἠκουσαν*, für: *ὃν* oder *περι ὁ*, von welchem sie nichts gehört haben, oder nicht belehrt worden sind, welchen sie nicht kennen, vgl. *ἠκουσατε* Eph. 4, 21.

V. 15. *ἐαν μη ἀποςαλωσι*, wenn nicht solche Lehrer ausgesandt werden, wie die, von denen der Prophet sagt. Wenn den Heiden das Evangelium bekannt gemacht werden soll, so müssen göttliche Gesandte, oder unmittelbar von diesen belehrte Gesandte zu ihnen kommen.

καθως, nämlich in Jes. 52, 7. Paulus gebraucht diese

Worte nur, um seine Gedanken damit auszudrücken; es müssen Lehrer gesandt werden, wie Jesajas sie beschreibt, nuntii felicitatis, Boten des Heils.

ὡς ὡραιοι ... eigentlich, wie angenehm ist das Einhergehen ... ein Hebraismus, so viel als: welch' eine schöne Sache ist es? wie angenehm sind sie? οἱ ποδες των εὐαγγελιζομενων für οἱ εὐαγγελιζομενοι; oder: die Ankunft derer, die verkündigen.

V. 16. **Freylich gehorchen nicht alle dem Evangelium. Jesaias sagt: Herr, wer glaubt unserer Rede?**

V. 16. ist eine Parenthese. Die Worte sind aus Jes. 53, 1. genommen. Man kann diese Stelle auf die Zeiten des Jesajas beziehen, wenn gleich das, was auf dieselbe folgt, nicht anders, als vom Messias, zu deuten ist. Schon Jesajas klagt über die Juden; eben so geht es auch jetzt.

εὐαγγελιῳ, das εὐαγγελιον kann hier wohl in einem solchen Sinn genommen werden, daß es sich auch auf die Belehrungen des Propheten Jesajas, von welchen in der angeführten Stelle die Rede ist (ἀκοη), bezieht.

ἀκοη, per metonymiam conseq. pro anteced.: der Gegenstand des Hörens, Unterricht; Ankündigung oder Verkündigung, vgl. Jes. 52, 7. Gal. 3, 2. Sir. 27, 15., wo ἀκοη heißt: das, was man hört, Matth. 4, 16. rumor, fama.

V. 17. **Der Glaube kommt (entsteht) also aus dem Unterricht; der Unterricht aber gründet sich auf einen Befehl Gottes.**

Der Glaube kann nicht entstehen ohne eine glaubwürdige Belehrung; eine glaubwürdige Belehrung aber (von dem Messias und seinem Reiche) kann nur durch einen göttlichen Gesandten gegeben werden. Der Unterricht, den die εὐαγγελιζομενοι geben sollen, setzt einen göttlichen Auftrag (ῥημα Θεου) voraus.

V. 18. **Aber ich sage: haben sie es denn nicht gehört? Aber doch erschallt ihre Stimme auf der ganzen Erde, und in die äußersten Gegenden derselben ihre Worte.**

Die Juden erhalten die δικαιοσυνην deßwegen nicht, weil sie nicht glauben. Dieß war im Vorhergehenden gesagt worden. Nun sagt Paulus: Man darf auch nicht einwenden: sie haben nicht so gut, als die Heiden, Gelegenheit gehabt, es kennen zu lernen. Diesen Einwurf beantwortet Paulus V. 18. zuerst so: das Evangelium ist weit und breit — unter Juden und Heiden, verkündigt worden: warum sollten also die Juden sich damit entschuldigen können, daß sie keine Kenntniß davon haben? Die zweyte Antwort ist in V. 19. ff. enthalten.

αλλα λεγω, jezt aber frage ich ꝛc.

μενουνγε, atqui vero; eine Verbesserungs- oder Verneinungsformel; K. 9, 20.

εις πασαν την γην, Paulus gebraucht diese Worte, die aus Ps. 19, 5. entlehnt sind, wo aber vom Himmel die Rede ist, blos, um seine eigene Gedanken damit auszudrücken, und wendet sie auf die ersten Lehrer des Christenthums an.

φθογγος, eigentlich: Schall; Stimme; ihre Stimme ist in die ganze Welt ausgegangen; dieß muß, wie das Folgende, populär verstanden werden: das Evangelium ist überall, weit und breit bekannt gemacht worden; vgl. 1, 8. Col. 1, 23.

αὐτων geht wie ῥηματα αὐτων auf εὐαγγελιζομενων V. 15. (vgl. *Storrii* Obss. p. 400.)

περατα, so weit der Erdkreis reicht, in die entferntesten Länder; oder sind überhaupt nur Länder ausserhalb Palästina verstanden.

V. 19. **Ich frage weiter: Hat nicht Israel zuerst Kenntniß davon erhalten? Moses spricht: Zur Eifersucht will ich euch reizen durch ein Volk, das kein Volk ist, durch ein unverständiges Volk werde ich euch zum Unwillen reizen.**

Immo vero dicere audeo: annon primi evangelium acceperunt Israëlitae? (*Storrii* Opusc. Vol. I. p. 85. Diss. de sensu histor. §. 26.)

πρωτος scheint nämlich mit Ἰσραηλ, nicht mit Μωϋσης, verbunden werden zu müssen, wie Wetstein bemerkt hat

(s. auch *Storrii* Opusc. l. c. not. 193.). Es schickt sich ohnehin nicht gut zu *Μωϋσης*; und dann wäre, wenn man *πρωτος* mit *Μωϋσης* verbände, die Frage V. 19. gar nicht verschieden von der im V. 18.; im entgegengesetzten Fall aber ist es eine Gradation.

Paulus setzt nun den Satz, daß die Juden das Evangelium zuerst gehört haben (von Christo und den Aposteln, vgl. Apg. 13, 46.), als bekannt und unläugbar voraus. Sie sind die Ersten, denen das Evangelium verkündigt wurde. Nun muß nach *πρωτος* der Zwischensatz hinzugedacht werden: Sind sie also nicht selbst Schuld daran, wenn sie von den Heiden übertroffen werden? Oder: mit welchem Recht (Schein von Recht) können sie sich also beklagen, wenn sie wegen ihres Unglaubens, an dem sie nur selbst Schuld sind, die Vortheile nicht erhalten, die den glaubigen Heiden zu Theil werden. Es geht jezt so, wie in jenem Fall bey Moses: die Juden sind eifersüchtig und unwillig über die Heiden.

Man könnte aber auch in der Hauptsache die Erklärung annehmen, welche von Andern gegeben wird: (**annon norunt Israëlitae, paganis etiam destinatum esse evangelium, vel a se ad gentes traductum iri evangelium?** Bedenken denn dieß die Israeliten nicht?) und so übersetzen: Achtet denn Israel auf nichts? Achten sie nicht darauf? (vgl. *γινωσκειν* Luc. 9, 42. und Schleusner's Lexicon bey *γινωσκειν*.) Sind sie also nicht selbst Schuld daran, wenn sie den Heiden nachgesetzt werden? Schon Moses sagt vor dem Jesajas (wobey *πρωτος* zu *Μωϋσης* gezogen würde) &c. und Jesajas &c. So geht es auch jezt.

Μωϋσης λεγει, nämlich in 5 Mos. 32, 21.

παραζηλωσω, indem ich einem Volke, das ihr nicht für ein Volk rechnet, des Namens eines Volks nicht für würdig haltet, einem heidnischen Volke Wohlthaten erweise, auf die ihr allein Anspruch machen zu können glaubet, und die ihr wegen eures Unglaubens und Ungehorsams nicht erhaltet. Unmittelbar vorher wird den Israeliten ihr strafwürdiges Betragen gegen Gott vorgeworfen.

ὀυκ ἔθνει, das ihr nicht für ein Volk rechnet, des Namens eines Volkes nicht würdig achtet.

ἀσυνετῳ, durch ein Volk, das mit der Verehrung des wahren Gottes unbekannt ist; **gens inscia verae religionis, idololatrica.**

V. 20. **Jesajas aber sagt frey heraus: ich lasse mich finden von denen, die mich nicht suchten; ich mache mich bekannt** (ich offenbare mich) **denen, die nicht nach mir fragten.**

Die Stelle ist aus Jes. 65, 1.; sie scheint von einer künftigen, den Juden und andern Völkern gemeinschaftlichen, Religion, also von den Zeiten des N. T. zu handeln.

ἀποτολμᾳ και λεγει, eine hebräische Construktion. Es geschieht nun das, was Jesajas kühn und freymüthig sagt.

εὑρεθην, so viel als: *ἐμφανης ἐγενομην*, ein **parallelismus membrorum**; der **aoristus** steht statt des **futuri**: ich werde erkannt werden; ich werde bewürken, daß ich erkannt werde von denen, welche mich nicht kannten, nicht ehrten, sich um mich nichts bekümmerten, d. h. von den Heiden.

τοις ζητουσιν für *ὑπο των ...*; *ζητουσιν* vergl. *ἐκζητων* Röm. 3, 11.

V. 21. **In Beziehung auf die Israeliten aber sagt er** (spricht Gott durch ihn): **Den ganzen Tag** (immer) **strecke ich meine Hände aus zu meinem Volke, das ungehorsam und widersetzlich ist.**

προς, de, vgl. *προς* Marc. 12, 12. Luc. 20, 19. (vgl. mit Matth. 21, 45.) Hebr. 1, 7. Kypke bey Luc. 18, 1. oder **adversus.**

ὁλην την ἡμεραν, immer biete ich den Israeliten meine Wohlthaten an, und fordere sie auf, durch Glauben und Wohlverhalten sich derselben empfänglich zu machen; ich lade sie ein zu meiner Verehrung und zu meiner Freundschaft; ich arbeite mit unermüdetem Eifer, sie zu einer besseren Gesinnung zu bringen und zu beglücken; aber vergebens; sie sind und bleiben ein ungehorsames Volk. So gieng es in jenem Zeitalter des Jesajas, so geht es auch jezt, vgl. Apg. 13, 45. f. ꝛc.

ἀντιλεγοντα, ἀντιλεγειν wird auch von thätlicher Widersetzlichkeit gebraucht, Joh. 19, 12. Luc. 2, 34.

Der Beschluß dieses Capitels dient mit als Bestätigungsgrund dafür, daß Paulus vorher keinen unbedingten Rathschluß Gottes behauptet habe. Er müßte sich selbst widersprochen haben. Dagegen können die Worte leicht so erklärt werden, daß kein Widerspruch herauskommt.

Eilftes Kapitel.

Die Hauptgedanken in diesem Kapitel sind: 1) Nicht alle Juden sind so beschaffen, wie sie vorher beschrieben wurden; es giebt auch jezt noch solche Juden, welche das Christenthum annehmen, und an den Wohlthaten des messianischen Reiches, des neuen wahren Volkes Gottes, Theil nehmen; wohl auch manche, von denen man es nicht weiß (wie zu den Zeiten des Elias). 2) Man hat Ursache zu hoffen, daß in einem entfernteren Zeitalter das Volk Israel in das Reich Gottes aufgenommen werden und glücklich werden soll. Paulus will damit theils die Juden beruhigen, theils die Heiden vor Stolz gegen die Juden warnen, und überhaupt Eintracht unter Juden- und Heiden-Christen bewürken.

V. 1. Ich frage nun: Hat denn Gott sein Volk verstoßen (verworfen)? Keineswegs. Auch ich z. B. bin ein Israelite, ein Nachkomme Abrahams aus dem Stamme Benjamin.

μη ἀπωσατο, rejecit, aversatur, vgl. ἀπωσεται (נטשׁ) 1 Sam. 12, 22. Ps. 94, 14. ꝛc.; wegstoßen, verwerfen, verlassen. Sonst bey den LXX. für זנח, מאס etc. Soll man nun denken, Gott habe sein ganzes Volk von den Wohlthaten des messianischen Reiches ausgeschlossen? will er sie alle als Gegenstände seiner Rache behandeln?

μη γενοιτο, vielleicht wird bey diesen Worten auch schon auf das Rücksicht genommen, was V. 25. ff. gesagt wird.

και γαρ ἐγω, auch ich z. B., ein geborner Israelite, bin ja ein Christ; vgl. Phil. 3, 5. ff. 2 Cor. 11, 22.

V. 2. Nicht verworfen hat Gott sein Volk, welches er vorher kannte! Oder wißt ihr nicht, was die Schrift in dem Abschnitt von dem Elias sagt, wie er bey Gott über Israel klagt (mit den Worten): V. 3. Herr, deine Propheten haben sie getödtet, und deine Altäre zerstört; ich allein bin übrig gelassen worden, und mir stellen sie nach dem Leben. V. 4. Aber was sagt ihm der göttliche Ausspruch? Ich habe mir übrig gelassen sieben tausend Menschen, die ihre Kniee nicht gebeugt haben vor dem (Götzen) Baal.

V. 2. *τον λαον αὐτου*, entweder in der gewöhnlichen oder in engerer Bedeutung (s. bey *προεγνω*): gewiß hat Gott diejenigen, die er von jeher als ächte Glieder seines Volkes kannte, keineswegs ausgeschlossen.

προεγνω, entweder: sein Volk, das er von jeher liebte, dem er verschiedene und ausgezeichnete Wohlthaten ertheilte; oder: die er von Ewigkeit her liebte, weil er voraussah, daß sie ächte Mitglieder seines Volks, wahre Christen seyn werden, vgl. 8, 29.

ἐν Ἠλιᾳ, in capite de Elia; Luc. 20, 37. Marc. 12, 26. Michaelis Einl. 1r Th. 4te Aufl. S. 143. f. *Storrii* (Diss. de sensu histor. §. 25.) Opusc. Vol. I. p. 82. So citirten die Alten gewöhnlich.

ἐντυγχανει, einen verklagen, oder sich für einen verwenden, vgl. das oben bey 8, 34. Gesagte; der Zusammenhang, oder die Partikel *κατα* oder *ὑπερ* muß entscheiden; also hier: klagen (1 Macc. 8, 32. 10, 61.).

V. 3. *κυριε* ... vgl. 1 Kön. 19, 10.

ζητουσι, sie trachten mir nach dem Leben, Matth. 2, 20.

V. 4. *χρηματισμος*, oraculum divinum.

κατελιπον ... vgl. 1 Kön. 19, 18. Gott antwortete ihm: du bist nicht der Einzige; es gibt noch ungefähr 7000, die den Baal nicht verehrt haben.

τῃ Βααλ, Baal wird von den LXX. bald als masculinum, bald als foemininum gebraucht; Tob. 1, 5. Hos. 2, 8. Vermuthlich gab es eine männliche und eine weibliche Gottheit, welche diesen Namen führte; s. *Selden*, de Diis Syris.

V. 5. So gibt es nun auch in unserer Zeit einen Ueberrest, den Gott aus freyer Güte erwählt hat.

λειμμα, vgl. *ὑπελειφθην* V. 3.; *κατελιπον* V. 4.; *καταλειμμα*, 9, 27. reliqui sunt, qui sunt electi *χαριτι Θεȣ*; es gibt noch jezt ein *λειμμα*, einen Rest von Menschen, die durch freye Güte Gottes zu seinem Volke gehören.

κατ' ἐκλογην χαριτος, *κατ' ἐκλογην* kann entweder mit *λειμμα* oder mit *χαριτος* näher verbunden werden, also entweder: *λειμμα το ὀν κατ' ἐκλογην*, oder *ὁ ἐϛιν ἐκλεκτον*, qui sunt electi gratia Divina; oder: *κατα την χαριν*, *ᾗ* (oder *καθ' ἡν*) *ἐξελεξατο αὐτȣς ὁ Θεος*, pro gratia Divina, qua eos elegit, aliis praefert, 9, 11.

ἐκλογη hat, von Christen gebraucht, gewöhnlich die Bedeutung: Gott hat sie gewürdigt, ihnen die Vortheile des Christenthums zu ertheilen. Die Redensart ist von dem Sprachgebrauch des A. T., nach der Analogie des israelitischen Volkes, hergenommen. Es liegt aber nicht der Begriff von einer unbedingten Vorherbestimmung darin. Diejenigen, von welchen Paulus spricht, hatten es allerdings einem freyen Rathschluß Gottes zu danken, daß sie Christen waren; allein auch von ihrer Seite wurden Bedingungen gefordert und erfüllt.

V. 6. Geschah es aber aus Gnade, so geschah es nicht wegen eines Verdienstes: sonst würde Gnade nicht mehr Gnade seyn. (Wäre es aber geschehen wegen eines verdienstlichen Verhaltens, so gäbe es keine Gnade mehr: sonst wäre Verdienst nicht mehr Verdienst.)

Um die Erwählung aus freyer Güte noch klarer zu machen, sezt Paulus noch diese Worte hinzu; vgl. 4, 4. 5. Es ist hier ein bestimmter Gegensatz zwischen *χαρις* und *ἐργον*, und diese Stelle erläutert also, was *ἐργον* bey Paulus heisse: *ἐργα* bezeichnen bey ihm nicht blos ein gewisses Verhalten, sondern mit dem Nebenbegriff von Verdienst: ein verdienstliches Verhalten.

Die Worte *εἰ δε ἐξ ἐργων* ... *ἐργον* sind wahrscheinlich unächt; s. Griesbach, N. T.

V. 7. Wie denn? wornach Israel strebt, das hat es nicht erlangt; die Auserwählten haben es erlangt, die Uebrigen aber sind verhärtet.

τι ὐν; was sollen wir nun denken von der Verwerfung eines großen Theils der Israeliten?

ὁ ἐπιζητει ... eine Erläuterung hievon ist 9, 31. f.

Ἰσραηλ, nicht alle Israeliten, sondern nur: der größere Theil, so viel als: *οἱ λοιποι*, vgl. *ἐκλογη* und *λειμμα* V. 5.

τυτυ, wenn auch gelesen werden muß: *τυτο*, so muß man annehmen, daß dieses für *τυτυ* gesetzt sey.

ἡ ἐκλογη, so viel als: *οἱ ἐκλεκτοὶ* מבחר. Der kleinere auserwählte Theil aber hat den Zweck erreicht, nach dem er strebte.

ἐπωρωθησαν, 1) die übrigen Juden sind verblendet (Hiob 17, 7.), oder ihrer Blindheit überlassen worden. Aber diese Bedeutung (verblendet) ist nicht hinlänglich erweislich, oder wenigstens selten. In Hiob 17, 7. wird nach *πεπωρωνται* hinzugesetzt *οἱ ὀφθαλμοι* (was Röm. 11, 7. nicht der Fall ist). Ueberdieß ist die Aechtheit der Lesart: *πεπωρωνται* nicht entschieden. Der Alex. Cod. hat die Lesart *πεπηρωνται*. In der Glosse des Suidas: *πεπωρωται· τετυφλωται* muß vielleicht statt des ersten Worts *πεπωρωνται* gelesen werden, und dann bezieht sie sich wohl auf Hiob 17, 7. In jedem Fall scheinen diese Glosse des Suidas und die des Hesychius (*ἐπωρωθησαν· ἐτυφλωθησαν* und *πεπωρωμενοι· τετυφλωμενοι*) kein vollgültiger Beweis für die vorausgesetzte Bedeutung zu seyn. Hesychius kann auch nur aus dem Zusammenhang geschlossen oder gerathen haben. Es scheint zwar hier die vorausgesetzte Bedeutung aus *ὀφθαλμυς τυ μη βλεπειν* V. 8. gefolgert werden zu können. Da sie aber doch nicht erweislich ist, so ist wohl eher 2) die Bedeutung anzunehmen: sie sind gefühllos, verhärtet. Dem Sinn nach ist es dasselbe.;

V. 8. Wie es in jener Schriftstelle heißt: Gott hat sie in einen tiefen Schlaf fallen lassen, daß sie mit ihren Augen nicht sehen, und mit ihren Ohren nicht hören; so geht es bis auf den heutigen Tag.

Ein Beyspiel aus der älteren Geschichte; auch ehmals war ein großer Theil des Volks verblendet: eben so geht es auch jezt.

γεγραπται, die hier angeführten Worte sind aus mehreren Stellen des A. T. gesammelt, die eine Beschreibung der Gefühllosigkeit der jüdischen Nation enthalten, namentlich aus Jes. 6, 9., wo es heißt: *ἀκοῃ ἀκουσετε, και ου μη συνητε, και βλεποντες βλεψετε, και ου μη ἰδητε*, vergl. auch V. 10. Jes. 29, 10., wo es heißt: *ὁτι πεποτικεν ὑμας κυριος πνευματι κατανυξεως και καμμυσει τους ὀφθαλμους αὐτων* etc. vielleicht auch 5 Mos. 29, 3. (4.): *και οὐκ ἐδωκε κυριος ὁ Θεος ὑμιν καρδιαν εἰδεναι, και ὀφθαλμους βλεπειν, και ὠτα ἀκουειν ἑως της ἡμερας ταυτης*. Auch bey den Rabbinen war es nicht ungewöhnlich, auf diese Art zu allegiren. Vgl. *Surenhusii* *βιβλος καταλλαγης*, in quo conciliantur loca ex V. in N. T. allegata. Paulus hatte um so weniger nöthig, hier ein bestimmtes Allegat anzuführen, weil er blos eine allgemeine Vergleichung anstellt.

ἐδωκεν, permisit; Gott hat es zugelassen, vgl. *Storrii* Obss. p. 25. ss. so viel als: *συγχωρειν*. Gott hat es geschehen lassen, daß sie in eine Betäubung fielen, daß sie nicht sahen und hörten; da sie sich von dem Christenthum nicht überzeugen ließen, so hat Gott sie der natürlichen Folge ihrer Immoralität überlassen.

κατανυξις, sopor, somnolentia; vergl. *κατανενυγμενος* Dan. 10, 9. nach Theodotions Uebersetzung in den LXX. Bey griechischen Schriftstellern heißt *κατανυξις* vehemens dolor; die Bedeutung: Schlaf, kommt vielleicht von *νυω*, *νυζω*, capite nicto, oder auch daher, daß ein heftiger Schmerz Betäubung verursacht. Bey den LXX. correspondirt es Jes. 29, 10. dem hebr. תרדמה sopor; Ps. 60, 5. dem hebr. תרעלה (יין תרעלה Taumelwein). — Tiefer Schlaf, Betäubung. Vgl. auch *Alberti* glossar. gr. in. sacros N. T. libros, p. 116. s. not. 79.

πνευμα κατανυξεως, Geist der Schlafsucht, ein Gemüthszustand, bey dem man sich verhält, wie ein Schlafsüchtiger

oder Schlafender; ein Zustand der Betäubung, wo man nicht aufmerken, nichts hören, sehen, lernen kann; eigentlich so viel als: ἐπωρωθησαν.

ὀφθαλμυς, sie sehen die Wahrheit, und wollen sie nicht erkennen; ὠτα ... das Nämliche.

ἑως της σημερον gehört entweder zum Allegat (indem es aus 5 Mos. 29, 3. genommen seyn kann); oder muß es mit ἐπωρωθησαν V. 7. verbunden werden; oder kann bey καθως γεγραπται supplirt werden: γινεται, nämlich ἑως της σημερον ἡμερας.

V. 9. **Und David spricht: Ihr Tisch werde für sie zum Fallstrick, zur Schlinge, zum Anstoß und zur Vergeltung; V 10. verdunkelt mögen ihnen die Augen werden, daß sie nicht sehen, und ihren Rücken wirst du beugen allezeit.**

Paulus sprach vorher von der Hartnäckigkeit und Verblendung der Juden, und nun kündigt er auch die Strafen an, welche die unglaubigen und ungehorsamen Juden treffen werden. Von diesen wollte er aber nicht deutlich sprechen, und führt daher nur eine Stelle aus dem A. T. an, die sich darauf bezieht; nämlich Ps. 69, 23. 24. (22. 23. LXX.) Man hat nicht gerade nöthig, diese Stelle als eine Weissagung für diejenigen Zeiten, von welchen Paulus spricht, zu betrachten. Man kann sich den Zusammenhang auch so denken: David kündigte den Verfolgern derjenigen Person, von welcher im Ps. 69. die Rede ist, Strafen an. Wie vielmehr werden solche Strafen auch die Verfolger des Messias treffen? Ein Schluß a paritate rationis, oder auch a minori ad majus. Man kann übrigens allerdings diese Stelle auch auf Feinde des Messias beziehen, wenn man Müntinghe's Hypothese annimmt, daß in dem Psalmen verschiedene Personen, worunter auch der Messias, redend eingeführt werden. (Müntinghe's Uebersetzung der Psalmen, herausgeg. von Scholl 1r Bd. S. 99. f.) Der Psalm, aus dem die Stelle genommen ist, hat entweder gar keine Beziehung auf den Messias, oder spricht der Messias nur im ersten Theil des Psalmen,

oder im ganzen Psalmen. Die erste oder die zweyte Hypothese ist die wahrscheinlichste.

V. 9. γενηθητω, σκοτισθητωσαν, συγκαμψον, V. 10. Diese imperativi scheinen für futura gesetzt zu seyn, vergl. Joh. 20, 22. 5 Mos. 32, 50. Jes. 29, 9. 47, 1. f. 5. (vergl. *Glassii* philol. s. p. 869. s. 314. s. *Baueri* philol. Thucyd. Paul. p. 86. s.). In 5 Mos. 28, 24. f. 36. steht der optativus für das futurum (vgl. V. 15. 23. 26. 37—46.). In dem prophetischen Sprachgebrauch ist dieß nicht ungewöhnlich, um anzuzeigen, daß das, was angekündigt wird, ganz zuverläßig erfolgen werde. Die Strafe wird gewiß, und als ein Beweis der göttlichen Gerechtigkeit erfolgen. Würden auch jene imperativi als optativi genommen, so wäre es nicht die Sprache der Rachsucht, sondern nur der Wunsch, daß solche Menschen von Gott gestraft werden möchten.

τραπεζα, convivia, oder allgemeiner: sinnliche Vergnügungen. (Der Ausdruck bezieht sich im Psalm auf V. 22.) Die Neigung der Juden zu sinnlichen Vergnügungen, oder ihr irdischer Sinn war ein Hauptgrund ihres Vorurtheils von einem irdischen Messiasreich, also auch ihres Unglaubens in Absicht auf den wahren Messias und der traurigen Folgen desselben. Ihr irdischer Sinn und die damit zusammenhängende Verwerfung des wahren Messias war Ursache, daß falsche Messiasse, die ihnen irdisches Glück verhiessen, und zum Untergang des jüdischen Staats so viel beytrugen, so leicht Eingang bey den Juden fanden.

παγις, θηρα, σκανδαλον; παγις und θηρα sind gleichbedeutend: laqueus, captura; eigentlich παγις, eine Falle, Schlinge; θηρα, ein Strick, Netz, Schlinge, um Thiere zu fangen. σκανδαλον entspricht dem hebr. מוקש, decipula Jos. 23, 13., hier Anstoß (vgl. über σκανδαλον Heuslers Commentar über den 1ten Br. Petr. S. 85. f.). Diese drey Ausdrücke bezeichnen hier: causa vel occasio calamitatis, perniciei, Unglück, Elend, Verderben.

ανταποδομα, Vergeltung, Strafe. An die Stelle ihrer Gastmahle, ihrer sinnlichen Vergnügungen soll Unglück, Ver-

derben kommen; oder: ihre Gastmahle ꝛc. werden für sie Anlaß zum Verderben werden. Paulus deutet hier wahrscheinlich auf die Zerstörung des jüdischen Staats. Daß man aber gerade an jenes Osterfest gegen das Ende des jüdischen Kriegs hin (s. Michaelis Anm. zu d. St. und *Josephus* de bello jud. VI. 9, 3.) denken müsse, läßt sich nicht ganz sicher behaupten.

V. 10. σκοτισθητωσαν, da hier von Strafen die Rede ist: sie werden ganz rathlos seyn; nicht wissen, wohin sie sich wenden sollen; oder: sie werden wie Blinde in ihr Verderben hineinlaufen. Dieß war auch würklich der Fall bey der Zerstörung Jerusalems.

τον νωτον συγκαμψον, du wirst ihnen eine schwere Last auflegen, sie werden ein niedergedrücktes zertretenes Volk seyn, die Sclaven Anderer werden. Dieß ist ganz aus den LXX. genommen. Das Hebräische lautet anders (Knapp's Psalmen: „daß ihre Füße immer wanken.").

V. 11. Ich frage nun: Haben sie angestoßen, daß sie ganz darniederstürzen? Keineswegs. Sondern aus Veranlassung ihres Falls wurde Heil den Heiden, damit sie (die Juden) zur Nacheiferung gereizt würden. V. 12. Wenn aber ihre Versündigung Reichthum der Welt wurde, und ihr Verfall Reichthum der Heiden, wie viel mehr würde der Jüden Reichthum es werden?

V. 11. μη ἐπταισαν ... Haben sie angestoßen, d. h. sich versündigt durch Unglauben (V. 20. 9, 32.), daß sie umkämen, in Strafe und Elend fielen (V. 9. 10. 22.); so fielen, daß sie im Unglück liegen blieben? Soll man nun denken, sie hätten sich deßwegen an dem Messias versündigt, damit sie in Elend gerathen sollten, Gott habe sie willkührlich dazu verurtheilt, den Messias zu verwerfen, daß sie gestraft würden (πεσωσι)? Keineswegs! Gott hat vielmehr ihren Unglauben und ihr Unglück nur zugelassen, und zwar aus sehr wohlthätigen Absichten. 1) Für die Heiden; weil die Juden das Evangelium nicht annahmen, so konnte es um so eher und schneller den Heiden verkündigt werden (Apg.

13, 45. f. 28, 25—28.). Man kann freylich nicht sagen, daß den Heiden das Evangelium nicht bekannt geworden wäre, wenn die Juden nicht unglaubig geblieben wären. Aber, da einmal die Juden unglaubig waren, so hat Gott die Umstände so geleukt, daß dieser Unglaube Anlaß wurde, daß den Heiden das Christenthum früher bekannt wurde. Auch wurde durch die Strafe, welche auf den Unglauben der Juden folgte, ein Hinderniß weggeräumt, das der Verbreitung des Christenthums im Wege stand (1 Theß. 2, 14. f.). Durch die Zerstörung des jüdischen Staats wurde den Juden ihre für das Christenthum nachtheilige Macht genommen, und die Verfolgungen der Christen mußten, wenigstens von dieser Seite, aufhören. 2) Für die Juden. Diese sollten durch das Beyspiel der Heiden zu einem edlen Wetteifer, zu gleichem Streben nach ihrem Heile (V. 14. 31.) gereizt werden.

παραπτωματι, aus Veranlassung ihres Falls, ihrer Versündigung, und des zur Strafe darauf folgenden Unglücks. (5, 15. 17.)

ἡ σωτηρια sc. ἐγενετο, wurde den Heiden das Heil zu Theil; dieß könnte auf die (damals) vergangene, gegenwärtige und künftige Zeit bezogen werden.

παραζηλωσαι bezieht sich auf die ganze Zeit, wo es Christen giebt, die von Heiden abstammen.

V. 12. Es wäre aber dennoch zu wünschen, daß auch der unglaubige Theil der Juden noch zum Christenthum bekehrt werden möchte. Dieß wäre für das Ganze noch vortheilhafter.

ἐι δε ... Wenn aber ihr Verfall wohlthätige Folgen für die Heiden hatte, wie viel wohlthätiger würde es seyn, wenn auch der größere Theil der Juden Christen würden.

πλουτος, so viel als: σωτηρια, 2 Cor. 8, 9. 6, 10. Hebr. 11, 26., Anlaß zum besseren Zustand der übrigen Welt, der Heiden; geistiger Reichthum in Beziehung auf das Evangelium; der geistig selige Zustand, in den sie durch Annahme des Evangeliums gesetzt würden.

κοσμος, wie ἐθνη, alle Völker ausser den Juden.

ἡττημα, clades, Verfall, Verlust, Verschlimmerung des Zustandes; entweder ist es eben so viel als παραπτωμα, oder die Folge von παραπτωμα.

πληρωμα kann 1) den übrigen Theil, die Ergänzung dessen, was noch fehlt, die Vervollständigung bedeuten; entweder sind nun darunter die noch unglaubigen Juden, oder die Glaubigen verstanden. a) Wie vielmehr würde die Bekehrung der noch unglaubigen Juden zum Christenthum ein Vortheil für die Heiden seyn; wie viel mehrere Heiden würden zum Christenthum gebracht, wenn die Bekehrung und das Beyspiel der bis dahin noch unglaubig gebliebenen, nun aber zum Christenthum übertretenden Juden sie dazu ermunterte. Oder, wenn ἡττημα eine kleine Anzahl, den kleinern Theil der Juden bedeutete, d. h. die Glaubigen, so könnte πληρωμα eine große Menge, den größern Theil, die Unglaubigen bezeichnen. Es scheint, daß πληρωμα auf jeden Fall den nämlichen Gedanken ausdrücke, wie προσληψις V. 15., welches die Bekehrung der noch unglaubigen Juden zum Christenthum bedeutet. b) Wenn πληρωμα den übrigen Theil, die Glaubigen bedeutet, und so viel ist als: λειμμα V. 5. diejenigen Juden, welche Christen geworden sind: wie viel wohlthätiger ist für die Heiden der kleinere glaubige Theil der Juden durch Unterricht und Beyspiel. So Storr (Diss. de voce πληρωμα. §. 7. Opusc. I. p. 156. ss., welche Stelle überhaupt hier bey V. 11. ff. zu vergleichen ist): Si ipsa etiam Judaeorum ἀπιςων ruina facultatem dedit evangelii inter ethnicos promulgandi, si vel Judaeis ἀπιςοις eorumque cladi, certe ut *occasioni* salutis suae, aliquid debent ethnici: quanto plus debebunt *reliquae parti* Judaeorum, cujus accessione integer demum efficitur populus? Quanto jure hoc λειμμα (Rom. 11, 5. 7.), quod non offendit, sed immune mansit a ceterorum ἀπειθεια et miseria, ethnicos, quos evangelio beavit, locupletasse dici potest (2 Cor. 6, 10. Rom. 15, 27.)? Doch scheint bey dieser Erklärung πληρωμα dem Vorhergehenden weniger zu entsprechen. 2) πληρωμα

könnte aber auch so viel seyn als: πλουτος, Fülle (im Vorhergehenden). Wie viel mehr Vortheil würde es noch für die Heiden seyn, wenn auch die unglaubigen Juden durch den Glauben in einen seligen Zustand versetzt würden! vgl. Koppe und Morus.

V. 13. Euch Heiden sage ich: in wie fern ich Apostel der Heiden bin, verherrliche ich mein Amt, V. 14. ob ich etwa meine Volksverwandte zur Nacheiferung reizen, und Einige wenigstens von ihnen retten könne.

V. 13. 14. sind eine Parenthese.

V. 13. λεγω kann auf das Vorhergehende oder Nachfolgende bezogen werden. Das λεγω bezieht sich, wenigstens vorzüglich, auf die lezten Worte des V. 12. (το πληρωμα ...), wenn nämlich το πληρωμα dem Sinn nach so viel ist als: der bessere Theil der Juden. Auf eben diese Worte bezieht sich, bey der Voraussetzung dieser Erklärung von πληρωμα auch das δοξαζω V. 13. Weniger klar ist der Zusammenhang des V. 13. mit dem Vorhergehenden, wenn man durch πληρωμα die Bekehrung der unglaubigen Juden versteht. Aber doch läßt sich auch bey dieser Voraussetzung (also auch wenn πληρωμα so viel als πλουτος ist) ein Zusammenhang denken. Man kann V. 13. mit dem Gedanken: πλουτος ἐθνων V. 12. (vgl. Morus zu d. St.) so verbinden: Ihr Heidenchristen müßt bedenken, wie große Wohlthaten (πλουτον) ihr dem Evangelium verdanket, das, aus Veranlassung des Unglaubens des größern Theils der Juden, von Juden euch gebracht worden ist; ich rühme die Früchte meines Amtes bey euch rc. Oder: ich verherrliche mein Amt bey euch, ich gebe mir Mühe, es fruchtbar zu machen, durch die Menge der bekehrten Heiden Ehre und Lob zu erwerben; ich thue dieß aber auch in der Absicht, um wo möglich dazu beyzutragen, daß auch ein Theil meiner Nation gerettet werde, V. 14. Oder (wie Koppe): Wisset, ihr Heidenchristen, seit ich als Apostel unter die Heiden gesandt bin, so gebe ich mir bey diesem meinem Amte alle Mühe; deß-

wegen besonders, um, wo möglich, meine Volksverwandten zur Nacheiferung zu reizen.

ἐθνων ἀποςολος, nicht, als ob Paulus bestimmt gewesen wäre, den Heiden ausschließend das Evangelium zu verkündigen, sondern weil es sein Hauptzweck war, Gal. 2, 7. f. Apg. 9, 15. Der Sinn ist: ich bin berechtigt, mich vorzüglich an euch Heidenchristen zu wenden, wenn ich gleich euch nicht persönlich kenne (15, 15. f.); ἐθνων für εἰς τα ἐθνη.

δοξαζω, ich rühme mein Amt, den glücklichen Fortgang desselben, die Früchte meines Amts, die an so vielen Heiden sichtbar sind; ich erinnere daran, daß die, welche meine Lehre annehmen, so glücklich werden; oder: ich denke ehrenvoll von meinem Amte. Wenn πληρωμα die glaubigen Juden bedeutet: Euch, ihr Heidenchristen, sage ich's: Die besseren Juden sind ein Segen für die Heiden; ihr habt mir und den Juden viel zu verdanken. Ueber den Zusammenhang im andern Fall s. oben bey λεγω.

V. 14. εἰπως, si forte, oder ut (1, 10.), ob ich etwa, damit ich etwa; es wird gebraucht, wenn man einen gewissen Erfolg zwar für möglich hält, aber doch ihn nicht zu hoffen wagt.

σαρκα, populares meos, Jes. 58, 7. Landsleute.

παραζηλωσω, ob ich nicht die Gedanken bey ihnen veranlassen könnte: Sollten so viele Heiden durch das Christenthum glücklich seyn, und wir nicht, denen diese Glückseligkeit zuerst angetragen wurde? Und sollten wir nicht, so wie Paulus, auf eine für uns selbst vortheilhafte Art, zur Seligkeit der Heiden beytragen?

σωσω, vgl. σωζειν, 1 Tim. 4, 16. 1 Cor. 9, 22.

V. 15. **Denn wenn ihre Verstoßung Versöhnung der Welt wurde, was würde ihre Wiederaufnahme anders seyn, als eine Auferweckung der Todten?**

Paulus kommt zu dem Gedanken V. 12. zurück. Wenn selbst der Unglaube der Juden Veranlassung zu einem für die Heiden so vortheilhaften Erfolg war, was für eine große und selige Veränderung würde bewürkt werden, wenn der

größere Theil der Juden das Evangelium annähme, und zur Ausbreitung und Beförderung des Christenthums mitwürkte?

ἀποβολη, wenn die Verwerfung der Juden, oder: ihr Verlust, Apg. 27, 22., das Verlustigwerden der Gnade Gottes und der Wohlthaten, die sie als Glieder des Volks Gottes hätten genießen sollen, bey so wenigen übrig gebliebenen Bessern, der Welt die Vortheile gewährte, daß eine große Menge Heiden mit Gott versöhnt wurde.

καταλλαγη, so viel als: occasio καταλλαγης, vgl. παραπτωματι ... V. 11. Ihre Verstoßung gab Veranlassung, daß eine große Menge Heiden mit Gott ausgesöhnt, begnadigt, der göttlichen Gnade versichert wurde; καταλλαγη so viel als: σωτηρια oder πλȣτος; vgl. auch 2 Cor. 5, 20.

προσληψις, wenn Gott sie zu seinem Volk annähme, receptio in favorem Dei. Glossarium gr. in N. T. ab *Alberti* edit. pag. 107. προσληψις· το οἰκειωθηναι [οἰκειον τȣ Θεȣ (Eph. 2, 19.) reddi, in familiam Dei adsciscі], το προςληφθηναι; vgl. 1 Sam. 12, 22. κυριος προςελαβετο ὑμας ἑαυτῳ εἰς λαον; Ps. 65, 5. μακαριος, ὁν ἐξελεξω και προςελαβȣ; vergl. auch Röm. 14, 1. 3., und der Sache nach 11, 31. Andere nehmen προςληψις activ: Annahme des Evangeliums (wenn sie das Evangelium annehmen).

εἰ μη ζωη ἐκ νεκρων; wenn die jetzt ungläubigen Juden auch unter die Mitglieder des neuen Volks Gottes aufgenommen würden, würde es nicht seyn, wie wenn es in der Welt eine Auferstehung gäbe; es würde wie eine Welt seyn, wo die Todten zum Leben auferstehen. Ohne Zweifel spielt Paulus auf Ezech. 37. an, wo dieß Bild in Absicht auf die Juden weiter ausgeführt wird. Doch ist dieser Ausdruck mehr auf das Ganze, als auf die sich bekehrenden Juden zu beziehen, vgl. auch ζην Luc. 15, 32. 1 Theſſ. 3, 8.

V. 16. **Wenn aber die Erstlinge heilig sind, so ist es auch die übrige Masse; und wenn die Wurzel heilig ist, so sind es auch die Zweige.**

Paulus nähert sich nun dem Gedanken, den er V. 25. ff. deutlich ausspricht, daß würklich eine sehr große und beseli-

gende Veränderung der jüdischen Nation zu erwarten sey; zuerst spricht er von der Möglichkeit, und dann V. 25. ff. von der Würklichkeit.

Was den Zusammenhang mit dem Vorhergehenden betrifft, so nehmen Koppe und Andere an, es sey gar kein Zusammenhang, sondern es fange mit V. 16. ein neuer Abschnitt an (ει δε .... ceterum, cum). Aber V. 16. bezieht sich doch auf προςληψις V. 15. Welche selige Folge müßte es seyn, wenn sich das ganze jüdische Volk bekehrte; nun ist das jüdische Volk zum Antheil an dem Messias-Reiche bestimmt (ἁγια V. 16.), folglich kann eine solche προςληψις Statt finden.

Der Hauptgedanke in V. 16. muß der seyn: Daß schon einige von der jüdischen Nation, und zwar vor allen andern ächte Mitglieder der Gemeinde Christi geworden sind, und selbst die Grundlage der christlichen Kirche ausmachten, ist ein Beweis, daß die jüdische Nation keineswegs von Gott verworfen ist, daß auch für diese Nation, und zwar zuerst, die Vortheile des neuen Volks Gottes bestimmt sind, daß auch noch mehrere jenen ersten nachfolgen können, daß also die Heiden die Juden nicht verachten dürfen.

ἀπαρχη, φυραμα, vielleicht eine Anspielung auf 4 Mos. 15, 19. ff. 3 Mos. 2, 14. 16. 23, 14. 17. ἀπαρχη ist überhaupt das Erste von etwas, das man zu einer gewissen Absicht wegnimmt (z. B. von Früchten, Mehl); φυραμα ist das Uebrige von eben dem Haufen oder Ganzen, zu welchem die ἀπαρχη gehört; ῥιζα muß so viel seyn als: ἀπαρχη, und κλαδοι so viel als: φυραμα, so daß ein parallelismus membrorum Statt findet.

I. Versteht man durch ἀπαρχη und ῥιζα diejenige Juden, welche die ersten Glieder der christlichen Kirche waren; so nimmt man

1) entweder an, φυραμα und κλαδοι V. 16. seyen nur diejenigen Juden, die, so wie jene, das Christenthum annehmen. Hier ist der Sinn und Zusammenhang so zu denken: Auch die unglaubigen Juden können noch un-

ter das Volk Gottes aufgenommen, oder von Gott begnadigt werden (vgl. προςληψις V. 15.) Denn wenn diejenigen Juden, die das Evangelium zuerst angenommen haben (ἀπαρχη, ῥιζα), zum wahren Volk Gottes gehören, so werden auch alle diejenigen, die ihnen nachfolgen, Mitglieder des wahren Volks Gottes seyn (bey Gott in Gnaden stehen und von ihm beseligt werden). Auch die unglaubigen Juden können es also werden, wenn sie das Christenthum annehmen wollen (V. 23.); wenn sie gleich jetzt, durch eigene Schuld, abgeschnitten sind von dem wahren Volk Gottes (V. 17.). — Diese Erklärung stimmt mit V. 17. 18. (της ῥιζης, την ῥιζαν) und mit V. 24. (ἀγριελαιῳ) sehr gut zusammen. Auch hat sie den Vorzug, daß man dabey das ἁγια bey dem Prädikat und Subjekt in gleichem und in einem gewöhnlichen Sinne nimmt.

2) Oder man versteht unter φυραμα und κλαδοι V. 16. alle übrige Juden, die mit jenen in einer äußern kirchlichen Verbindung standen oder gestanden hatten. Dabey heissen die bessern Juden, welche Christen wurden, ῥιζα, nicht in Beziehung auf die christliche Kirche, sondern in Beziehung auf die jüdische Kirche. Sie waren die Stütze der jüdischen Kirche; sie verhielten sich zu den übrigen Mitgliedern der jüdischen Kirche, wie die Wurzel zu den Zweigen. Das Ganze, der Baum, zu dem die ῥιζα und κλαδοι gehören, ist (V. 16.) die jüdische Kirche, und zwar so, wie sie theils unmittelbar vor der Entstehung des Christenthums, theils bey dem ersten Anfang desselben beschaffen war. Hingegen Vers 17. ff. wird dieß Ganze (dieser Baum) als umgebildet zu einem neuen Ganzen (zur christlichen Kirche), oder die ῥιζα jenes Baums als getrennt von einigen der Zweige (von den unglaubigen Juden) und als verbunden mit neu eingepfropften Zweigen (den Christen aus den Heiden) vorgestellt. Hier muß ἁγια V. 16. bey dem Prädikat etwas anders genommen werden, als bey dem Subjekt; der Sinn wäre dann so zu fassen: so können auch alle übrige Juden in den Genuß der Vortheile des neuen

Volks Gottes (der Bürger des Reichs Christi) kommen; oder, so sind auch alle übrige Juden dazu bestimmt (so sollen sie nach Gottes Absicht dazu kommen).

Aber diese Meynung 2) hat die Schwierigkeit, daß man nicht einsieht, wie auch die unglaubigen Juden (V. 16.) κλαδοι jener ῥιζα genannt werden können.

Eben diese Schwierigkeit findet bey der Erklärung I. bey der Modifikation 1. und 2. überhaupt Statt, in Beziehung auf den Anfang des 17ten V. εἰ δε τινες των κλαδων ἐξεκλασθησαν. Diese κλαδοι können nichts Anderes seyn, als der unglaubige Theil des jüdischen Volks. Aber wie können diese nun Zweige eben desselben Baums genannt werden, von welchem V. 16. die Rede ist? Wenn die ersten Christen aus den Juden Wurzel oder Stamm sind, wie können die unglaubigen Juden Aeste desselben Stamms genannt werden?

Doch läßt sich diese Schwierigkeit heben, oder wenigstens vermindern. Man kann nämlich wohl annehmen: Paulus betrachtet V. 16. diejenigen besseren Juden (die die Grundlage der christlichen Kirche waren) in dem Zeitpunkt, in welchem sie schon abgesondert waren von den unglaubigen Juden. (Das Ganze also, der Baum, zu dem sowohl die ῥιζα als die κλαδοι V. 16. gehören, ist die Gesellschaft derjenigen Juden, die das Christenthum annahmen und annehmen, und daher auch zum Volk Gottes gehören — ἁγιοι sind.) Hingegen V. 17. betrachtet er den Theil eben dieses Ganzen, den er die ῥιζα nennt, in Hinsicht auf denjenigen Zeitpunkt, in welchem er (der bessere Theil der Juden) noch in Verbindung stand mit Zweigen von ganz anderer Art (mit den unglaubigen Juden).

II. Nimmt man ἀπαρχη und ῥιζα in einem etwas weiteren Sinne, und versteht man darunter die ersten unter den Juden, welche ächte Verehrer Gottes, — wegen ihrer Gesinnung Gott wohlgefällig — und daher auch in so fern Mitglieder des wahren Volks Gottes waren, als sie Gegenstände der besondern Liebe Gottes waren, also die Gott verehrenden Stammväter der Juden, so sind φυραμα und κλαδοι V. 16.

1) Entweder nur diejenigen Juden, welche jenen in Absicht auf Gesinnung ähnlich sind oder seyn werden (ihnen nachfolgen, und nachfolgen werden); und dann hat das Wort ἁγιος im ersten und zweyten Satz (im antecedens und consequens) denselben allgemeinen Sinn, Gegenstand der besonderen Liebe Gottes seyn.

Die Schwierigkeit, welche dagegen V. 17. (εἰ δὲ τινες ...) macht, kann etwa dadurch gehoben werden, daß man annimmt: in V. 16. betrachtet Paulus die Gesellschaft der würdigen israelitischen Mitglieder des Volkes Gottes, oder die wahre (unsichtbare) jüdische Kirche für sich allein, rein, abgesondert von den übrigen (in abstracto); in V. 17. aber (in concreto) als eine solche, mit der auch die ungläubigen Juden noch einige Zeit in äußerer Gemeinschaft stunden. In V. 17. werden auch die Lezteren κλαδοι genannt, in so fern eben diejenigen, die in V. 16. ῥιζα heissen, auch mit den Juden von der lezteren Art, als ihre Stammväter, in Verhältniß standen. Oder: in V. 16. werden diejenigen, die ῥιζα genannt werden, als die ersten derjenigen Juden, die zum wahren Volk Gottes gehörten, in V. 17. aber als Stammväter der Juden überhaupt (also auch der unglaubigen Juden) betrachtet.

2) Oder sind φυραμα und κλαδοι V. 16. die übrigen Juden überhaupt, und dann muß bey dem zweyten Theil des Satzes (consequens): και το φυραμα — και οἱ κλαδοι, das Prädikat ἁγιον — ἁγιοι entweder so genommen werden: sie können ἁγιοι werden; oder so: sie sind bestimmt, Gegenstände der besondern Güte Gottes zu werden. So nehmen mehrere ἀπαρχη und ῥιζα für die Stammväter der Juden und φυραμα und κλαδοι für Nachkommen derselben überhaupt. Doch ist es eine Schwierigkeit, wenn ἁγιος das einemal bedeuten soll, was heilig ist; das anderemal, was heilig werden kann.

V. 17. **Wenn aber einige von den Zweigen abgebrochen sind, und du, sonst Zweig eines wilden Oelbaums, an ihrer Stelle eingepfropft wurdest, und so**

Theil nahmest an der Wurzel und dem Saft des Oelbaums, V. 18. so erhebe dich nicht stolz über die Zweige; wenn du dich aber über sie erhebest (dich wider sie rühmest), so wisse, daß nicht du den Stamm trägst, sondern der Stamm dich.

V. 17. Freylich ist ein Theil der Mitglieder des Volks Gottes abgeschnitten worden von diesem Volke (er hat aufgehört, zu dem wahren Volke Gottes zu gehören, er ist der Vorzüge der Glieder eines Volks Gottes verlustig worden), und ihr Heiden seyd nun an die Stelle der verworfenen Mitglieder gekommen; ihr machet nun mit den besseren Juden Ein Volk Gottes, Eine Religionsgesellschaft aus, und genießet nun gemeinschaftlich mit ihnen die dem jüdischen Volk zugesagten, und zunächst für dieses Volk bestimmten Vortheile der Bürger des Reichs Christi.

Paulus stellt die jüdische Kirche, aus welcher die christliche hervorgieng, unter dem Bilde eines guten fruchtbaren Oelbaums vor, die Heiden aber unter dem Bilde eines wilden unfruchtbaren Oelbaums.

Da hier ῥιζα der israelitische Stamm der christlichen Kirche ist, so wird dadurch die Erklärung von V. 16. begünstigt, nach welcher ῥιζα, wie ἀπαρχη, diejenigen Juden bedeutet, welche das Christenthum zuerst annahmen.

τινες των κλαδων, vgl. V. 16. I. 2) und II. 2).

συ δε ... bezieht sich auf die Heidenchristen überhaupt: Jeder Einzelne von Euch.

ἀγριελαιος, ein wild, ohne Kultur wachsender Oelbaum, oleager, olea agrestis. So nennt Paulus die Heiden in Absicht auf die Verehrung des wahren Gottes, vgl. Eph. 2, 12. Apg. 14, 16. Gewöhnlich werden Zweige von guten Bäumen auf wilde gepfropft. Aber nach Schulzes Reisebeschreibung (s. Michaelis orient. Bibliothek, X. Bd. S. 67. ff.) ist es im Orient nicht ganz ungewöhnlich, Reiser von wilden Oelbäumen auf gute (zahme) Oelbäume (oleas cultas) zu pfropfen (vgl. auch Michaelis Anm. zu d. St.). Bredenkamp (Paulus Memorabilien, II. St. 1792. S. 142. ff.) sucht zu zeigen,

daß die Einimpfung eines wilden Oelzweigs in den Stamm eines edlen Oelbaums damals nichts so Ungewöhnliches gewesen, sondern sogar zur Beförderung der Fruchtbarkeit des Oelbaums angewandt worden sey. Wenn dieß aber auch nicht gewöhnlich gewesen wäre, so konnte Paulus doch auf jeden Fall dieß Bild gebrauchen. Darauf könnte man unter jener Voraussetzung das παρα φυσιν V. 24. beziehen.

ἐνεκεντρισθης; die Heiden wurden erst Mitglieder der christlichen Kirche, nachdem schon Christen aus den Juden da waren, welche die Grundlage der christlichen Kirche ausmachten. Mit diesen wurden jene zu Einem Volk Gottes verbunden.

συγκοινωνος, vgl. Eph. 3, 6. 2, 19.; wo derselbe Hauptgedanke durch andere Bilder ausgedrückt ist. Du nimmst Theil an den Vortheilen derjenigen Juden, die zum Volke Gottes gehören.

ἐλαια, vgl. Jerem. 11, 16.

V. 18. κατακαυχω, ne effer te contra, ne despice; κατακαυχασθαι τινος heißt, sich seiner Vorzüge, oder seines Glücks so rühmen, daß man den verachtet, der dieselbe Vorzüge, dasselbe Glück nicht besitzt.

εἰ δε κατακαυχασαι, hier muß supplirt werden: γνωθι, ὁτι, oder etwas Aehnliches.

ὁ συ την ῥιζαν ... die christlichen Juden sind die Wurzel des Baums, an welchem ihr Christen aus den Heiden als Zweige grünet; nicht ihr seyd die Wurzel eines Baums, an welchem die christlichen Juden als Zweige grünen. Die Grundlage der Gemeinde Gottes, welcher ihr nun angehöret, sind Juden, nicht ihr. Von den Juden kam zu euch Kenntniß der göttlichen Offenbarung, namentlich der christlichen, nicht von euch zu den Juden.

V. 19. **Du wirst nun sagen: die Zweige sind abgebrochen worden, daß (damit) ich eingepfropft würde. V. 20. Wohl! Wegen des Unglaubens sind sie abgebrochen worden; du aber stehst durch den Glauben; sey nicht stolz, sondern fürchte dich!**

V. 19. kann auf zweyerley Art erklärt werden; entweder: die Zweige sind abgebrochen, Gott hat die unglaubigen Juden verworfen in der Absicht, daß sie den Heiden Platz machen sollten, die wegen ihrer inneren Würdigkeit auf die Vorzüge eines Volkes Gottes Anspruch zu machen hatten; oder auch: die Gott nach einem unbedingten Rathschluß den Juden vorziehen wollte. Alsdann muß καλως V. 20. ironisch genommen werden: eine schöne Antwort (vgl. Marc. 7, 9.). Oder: die Zweige sind abgebrochen worden mit dem Erfolg (ita ut), daß ich eingepfropft werde. Dann ist καλως eine Formel der Billigung, des Zugebens: Wohl, das ist wahr, aber bedenket 2c.

V. 20. ἑϛηκας, perstas, mittelst des Glaubens fährst du fort, ein Zweig, ein Glied der wahren Kirche zu seyn; aber nur so lang, als du den Glauben behauptest.

φοβϋ, cave tibi, laß dich warnen durch das schröckende Beyspiel der Juden; auch du kannst wieder ἀπιϛος werden, und dann wird es dir eben so gehen, wie den Juden, die ἀπιϛοι sind; φοβϋ drückt wohl (per meton. antec. pro conseq.) die Gemüthsfassung aus, zu der die Christen aus den Heiden durch den Gedanken veranlaßt werden sollten, daß auch sie der Gnade Gottes (der Wohlthaten der Bürger des Reichs Christi) wieder verlustig werden könnten, daß gerade der Stolz der Weg zu ihrem Verfall sey.

V. 21. **Denn wenn Gott der natürlichen Zweige nicht geschont hat, so wird er wohl auch deiner nicht schonen.**

κατα φυσιν κλαδοι, natürliche Zweige, welche durch ihre Abstammung Abrahams Nachkommen waren, und in so fern zum Volke Gottes gehörten; oder: die ihrer Abstammung wegen mit denjenigen, welche die erste Grundlage des neuen Volkes Gottes sind, (als Zweige) verbunden sind.

μηπως, man supplire φοβϋ.

φεισεται, der Indicativus statt des Conjunctivi (vgl. ἐϛαι, Hebr. 3, 12.).

V. 22. **Siehe also die Güte und die Strenge Got-**

tes: die Strenge an denen, die gefallen sind; die Güte aber an dir, wenn du anders in der Güte bleibst: sonst wirst du auch abgehauen werden.

So gut Gott den größeren Theil der Juden ausgeschlossen hat, eben so gut kannst auch du ausgeschlossen werden. Denke daher recht ernstlich an die Güte und an den Ernst Gottes. Es ist Güte Gottes, daß er auch Heiden aufgenommen hat. Nicht um deiner besondern Würdigkeit willen bist du in die Christengemeinde aufgenommen worden. Diese Güte soll ein Antrieb für dich seyn, nicht stolz zu seyn; erkenne sie als eine sehr große, aber unverdiente Güte. Denke aber auch an den Ernst, an die Strafgerechtigkeit Gottes; vergegenwärtige dir oft das schröckende Beyspiel der Juden, die ihren Unglauben jezt büßen müssen.

Diese Worte sind also besonders dem ὑψηλοφρονει V. 20. entgegengesezt.

ἀποτομια, eigentlich: resectio, abscissio, eine Anspielung auf das Bild von den Zweigen, die von ihrem Stamm abgehauen sind (vgl. das folgende ἐκκοπησῃ); hier: Strenge, Ernst; vgl. Weish. 5, 20. Tit. 1, 13.

πεσοντας, vgl. πεσωσι V. 11., welche durch Sünden sich Strafe zuzogen.

ἐαν ἐπιμεινῃς, wenn du anders im Genusse der göttlichen Güte bleibst (consequens pro antecedente), wenn du in einer solchen Gesinnung bleibst, in der du der Güte Gottes fähig bist, wenn du in der πιςις (V. 20.), die nicht verträglich ist mit Stolz, beharrst, und die göttlichen Wohlthaten recht gebrauchst.

V. 23. **Aber auch jene, wenn sie nicht beharren im Unglauben, werden eingepfropft werden: denn Gott kann sie wieder einpfropfen.** V. 24. **Denn wenn du von dem wilden Oelbaum, dem du von Natur angehörtest, abgeschnitten und gegen die Natur eingepfropft wurdest in den edlen Oelbaum, wie viel mehr werden jene natürlichen Oelzweige eingepfropft werden können in ihren eigenen Oelbaum?**

V. 23. ff. enthalten einen neuen Grund, warum die Christen aus den Heiden die Juden nicht verachten sollen. Auch das, größtentheils jezt unglaubige und der Gnade Gottes verlustig gewordene, jüdische Volk kann wieder zum Genuß der Wohlthaten eines Volks Gottes gelangen — kann von Gott als Gegenstand seiner Güte behandelt, begnadigt und beseligt werden (V. 23. f.), und dieß wird auch einmal geschehen (V. 25. ff.).

V. 23. *δυνατος*, es ist so gut für Gott möglich, als es ihm möglich war, die in Abgötterey und Laster versunkenen Heiden zu Mitgliedern seines Volkes zu machen; denn es steht dabey nichts im Wege als ihr Unglaube; es ist sogar bey den Juden in so fern noch leichter möglich, weil sie schon vorher durch ihre Abstammung in Gemeinschaft standen mit Gliedern des Volkes Gottes, mit der wahren Kirche, und weil sie eben deßwegen auch gewisse zum Christenthum vorbereitende Religionskenntnisse, eine Offenbarung, hatten, die die Grundlage des Christenthums war, und die Anerkennung des Messias erleichterte.

ἐγκεντρισαι, nämlich in jenen edlen Oelbaum.

V. 24. *συ* bezieht sich auf die Heiden, wie *συ* V. 20. und *σε* V. 21.

ἐξεκοπης ... denn wenn du von einer Gesellschaft, die gar nicht zum Volk Gottes gehörte, und deren Mitglied du der Abstammung nach warest (*κατα φυσιν*), abgesondert, und mit solchen, die vorher schon Glieder eines Volks Gottes waren, zu Einer Gesellschaft verbunden (oder in die Gesellschaft solcher) aufgenommen wurdest.

παρα φυσιν, der Natur entgegen, gegen deine Natur, oder natürliche Art, in so fern sie als Zweige eines wilden Oelbaums vorgestellt werden; oder (wie Morus): nicht durch Natur, sondern durch Kunst (indem sie eingepfropft waren); hier: nicht durch Abstammung, sondern durch eine besondere Wohlthat Gottes.

ὁυτοι οἱ κατα φυσιν sc. *κλαδοι*, wie viel mehr können die, welche durch Abstammung aus dem Volke Gottes ent-

sproßen sind, wieder in das Volk Gottes aufgenommen werden?

V. 25. **Denn ich will euch nicht verschweigen, meine Brüder, das Geheimniß, — damit ihr nicht auf eure eigene Einsichten stolz seyd, — daß die Verhärtung eines Theils Israels nur so lange dauern wird, bis eine Menge von Heiden in jenen Oelbaum eingepfropft** (in die Gemeinde Christi aufgenommen) **seyn wird;** V. 26. **und daß dann ganz Israel gerettet seyn wird; wie geschrieben steht: Aus Zion wird kommen der Retter, der wenden wird die Missethat** (der Nachkommen) **Jacobs;** V. 27. **und dieß ist das Versprechen, das ich an ihnen erfüllen werde, wenn ich ihre Sünden vergeben werde.**

Paulus sagt hier eine noch künftige Bekehrung des jüdischen Volkes zum Christenthum vorher.

1) Es kann hier nicht von einer bloßen Möglichkeit einer Bekehrung der Juden die Rede seyn. a) Die Worte (V. 25.) *ὅτι πωρωσις ... γεγονεν, ἀχρις ὁ ... εισελθῃ* können nicht wohl einen andern Sinn haben, als diesen: die Verhärtung, Verblendung des größern Theils der Israeliten wird nur so lange dauern, bis eine Menge von Heiden eingepfropft, oder zu dem Volke Gottes aufgenommen seyn wird. Wollte man den Worten den Sinn geben: die unglaubigen Juden können verhärtet, unglaubig bleiben, bis eine bestimmte Anzahl Heiden Christen werde; oder: es ist möglich, daß sie nur bis zu jenem Zeitpunkt hin verhärtet bleiben; so würde das, was Paulus sagt, offenbar kein *μυϛηριον* seyn. Wenn aber nur die erstere Erklärung der Worte *ὅτι πωρωσις ... εισελθῃ* angenommen werden kann, so kann auch das *σωθησεται* V. 26. nicht so übersetzt werden: es kann gerettet werden. b) Auch die Beziehung des *ὅτω σωθησεται* (V. 26.) auf das Vorhergehende: *ἀχρις ὁ ... εισελθῃ* (V. 25.) fordert die Uebersetzung: „es wird gerettet werden;“ denn möglich war und ist doch ihre Bekehrung und Rettung auch vor jenem Zeitpunkt; schon da, als Paulus schrieb, und frü-

her; wie hätten ihnen Jesus und die Apostel sonst den Vorwurf machen können, sie seyen durch ihren Unglauben Schuld daran, daß sie nicht an allen Wohlthaten der Glieder der christlichen Gemeinde Antheil nehmen? c) Auch das Folgende V. 26. ff. V. 30. ff. ist gegen die Erklärung von einer bloßen Möglichkeit. In der angeführten Weissagung ist nicht von bloßer Möglichkeit die Rede. Namentlich kann ἐλεηθωσι V. 31. nicht übersetzt werden: ut benignitatem Dei experiri possint; sondern es muß den Sinn haben: ut experiantur. d) Daß aber (vergl. *J. F. Flatt*, Dissert. ad loca quaedam Ep. Pauli ad Rom. p. 29. ss.) V. 25. durch die Partikel γαρ mit dem Vorhergehenden zusammenhängt, ist der Erklärung von würklicher Bekehrung der Juden nicht entgegen. Denn, daß Gott sie wieder einpfropfen kann (V. 23.), ist kein Beweis dagegen, daß er sie nicht auch einpfropfen werde. Die vorhergehende Behauptung der Möglichkeit steht mit der nachfolgenden Aussage der Würklichkeit auf keine Weise im Widerspruch. Aber jener Grund, der aus dem Zusammenhang hergenommen ist, beweist auch darum nichts, weil bey der angenommenen Voraussetzung, daß von einer würklich erfolgenden Bekehrung der Juden die Rede sey, auf mehr als Eine Art ein passender Zusammenhang angegeben werden kann. Das γαρ kann so viel bedeuten als δε; doch wenn dieß auch hier nicht der Fall wäre, so kann das γαρ V. 25. sich eben so, wie das γαρ V. 24., auf den lezteren Theil des V. 23. (δυνατος ... αὐτυς) beziehen: Was Gott zu thun vermag, das kann geschehen, denn Gott wird es auch zu einer bestimmten Zeit würklich thun; oder kann sich das γαρ V. 25., wenn V. 23. f. nur von den Zeitgenossen des Apostels die Rede seyn sollte, auf den ersten Satz des V. 23. (και ἐκεινοι ... ἐγκεντρισθησονται) beziehen: Der Aufnahme der damaligen unglaubigen Juden in das Reich des Messias ist kein unbedingter Rathschluß Gottes, sondern nur ihr Widerwille gegen das Christenthum entgegengestanden; sie könnten, wenn sie nur aufhören wollten, unglaubig zu seyn, wieder in den Oelbaum eingepfropft (V. 23.), unter das Volk

Gottes aufgenommen werden, denn das jüdische Volk (wenigstens der größere Theil desselben) wird einmal, wenn es aufgehört haben wird, ἀπιςος oder (V. 25. 7.) πωρωθεις (Hos. 3, 5.) zu seyn, in das Reich Gottes aufgenommen, gerettet werden (σωθησεται V. 26.). In beyden Fällen aber steht die Vorhersagung von der Bekehrung des jüdischen Volkes in V. 25. ff. mit dem Vorhergehenden in gutem Zusammenhang.

2) Was Paulus von der Bekehrung der Juden sagt, kann auch nicht blos von den einzelnen Juden, welche seit Pauli Zeitalter zum Christenthum übergiengen, und die, in Vergleichung mit der Menge der das Christenthum nicht annehmenden, doch nur wenige sind, verstanden werden. Der Ausdruck πας Ἰσραηλ V. 26. ist zu dieser Annahme viel zu stark. Auch schickt sich der Ausdruck: ὁτι πωρωσις ἀπο μερυς ... ἀχρις ὑ ... εἰσελθῃ V. 25. nicht dazu; denn es giengen ja vor dem Zeitpunkt, den Paulus mit ἀχρις bezeichnet, einzelne Juden würklich zum Christenthum über; und was Paulus aus Schonung μερός nennt, ist unstreitig der größte Theil der Juden. Auch was Eusebius (Histor. eccles. L. III. c. 35.) von μυριοις ἐκ της περιτομῆς sagt, daß sie nach der Zerstörung Jerusalems Christen geworden seyen, kann nicht wohl als Erfüllung dieser Vorhersagung Pauli angesehen werden. Denn die Anzahl jener Juden war (wenn gleich Eusebius von μυριοις spricht, vgl. das μυριυς l. c. L. VII. c. 28.) doch wohl nicht beträchtlich in Vergleichung mit der ganzen Menge der Juden: es war doch wohl nur der kleinere Theil, wenn gleich beträchtlich in Vergleichung mit denen, welche im nächstvorhergehenden Zeitalter zum Christenthum übergegangen waren.

3) Man kann auch durch πας Ἰσραηλ nicht (im uneigentlichen Sinn, vergl. Gal. 6, 16. 3, 29.) die aus Juden und Heiden gesammelte Christengemeinde verstehen. Dazu schickt sich die Zeitbestimmung (V. 25. 26. ἀχρις ... ὑτω), und die deutliche Beziehung des πας Ἰσραηλ (V. 26.) auf ἀπο μερυς τῳ Ἰσραηλ ... (V. 25. dieß geht auf die unglaubi-

gen Juden, also auch auf πας Ἰσραηλ), und der Gegensatz πληρωμα των ἐθνων (V. 25.) nicht. Es kann überhaupt von der Christengemeinde nicht heissen: σωθησεται, wenn viele Heiden Christen werden. Diese Gemeinde wird nicht erst in Zukunft glücklich werden. Es schickte sich nicht für den Zusammenhang, zu sagen: daß die ganze christliche Kirche selig werde. Auch könnte Paulus dieses kein μυςηριον nennen.

4) Zu der Voraussetzung einer künftigen Bekehrung des jüdischen Volks schickt sich auch V. 31—33. am besten (vgl. Michaelis Anm. zu V. 33.).

V. 25. γαρ ist hier entweder eine Uebergangspartikel, oder muß es mit και ἐκεινοι ... ἐγκεντρισθησονται V. 23., nicht mit dem zunächst Vorhergehenden oder mit δυνατος ... V. 23. verbunden werden. Paulus scheint von der Würklichkeit (V. 25.) auf die Möglichkeit (V. 23.) zu schließen, s. oben.

μυςηριον, eine solche Belehrung, deren Inhalt vorher entweder durchaus, oder wenigstens denen unbekannt war, die darüber belehrt werden; oder auch eine Sache, die blos durch Offenbarung bekannt wird. (Paulus setzt voraus, daß diese Belehrung schon in den Propheten vorkomme.) Das Geheimniß selbst ist in den folgenden Worten enthalten: ὁτι πωρωσις etc. (vgl. 1 Cor. 15, 51. μυςηριον.)

ἱνα μη ... φρονιμοι, ne vobis nimium sapere videamini, vgl. Sprüchw. 3, 7., daß ihr nicht glaubet, eure Art, von den Juden zu denken, seye die richtige, und der Absicht Gottes angemessen. Andere: daß ihr nicht stolz seyd auf eure Kultur und Weisheit, euch gegen die Juden nicht zu viel herausnehmet, und sie verachtet (vgl. *Beza* bey d. St.).

πωρωσις ... γεγονε, Verhärtung ist einem Theil des israelitischen Volks geworden, d. h. Gott läßt es zu, daß ein Theil desselben verhärtet ist und bleibt, bis ꝛc. vgl. ἐπωρωθησαν V. 7.

ἀπο μερυς, dem Sinn nach: die Mehrheit; Paulus will das Unangenehme möglichst gelind ausdrücken.

ἀχρις ὁ ...., die Verblendung des größern Theils der Juden wird währen, bis eine Menge von Heiden unter das

Volk Gottes aufgenommen seyn wird; und die große Veränderung, von der der Apostel spricht, wird dann erfolgen, wenn eine von Gott bestimmte Menge der Heiden der Christengemeinde einverleibt seyn wird. Man ist nicht berechtigt, diese Worte so zu erklären: bis das Geschäft der Apostel, das Evangelium unter den Heiden zu verkündigen, vollendet seyn wird. Denn die Bestimmung: „durch die Apostel" liegt nicht in den Worten, und die Geschichte lehrt, daß auch in andern Perioden mehrere Heiden Christen geworden sind.

πληρωμα, so viel als: *πληθος*; vergl. מלא הגוים Jes. 31, 4. 1 Mos. 48, 19. und *Storrii* Diss. de voce *πληρωμα*, §. 14. Opusc. Vol. I. p. 185. s. Auf das *πληρωμα* scheint sich die Vision Offenb. Joh. 7, 9. ff. zu beziehen. Dort scheint nämlich von der großen Menge von Heiden die Rede zu seyn, die schon Christen wurden, ehe die große Veränderung, von welcher Paulus hier spricht, mit den Juden vorgieng.

εἰσελθῃ; Der Sinn muß auf jeden Fall der seyn: bis eine Menge Heiden zum Christenthum übergegangen seyn wird; man muß entweder suppliren: *εἰς την βασιλειαν του Θεȣ* oder *Χριςȣ*, oder: in societatem *τȣ Ἰσραηλ*, ex altera parte, nobiliore illa, cui nulla coecitas obvenerat (v. 5. 7.), spectati, oder, wenn dem Paulus das oben gebrauchte Bild vor Augen schwebte (V. 17. 24.): dum multi ethnici inserti fuerint (consequens *εἰσελθειν* pro antecedente, inseri) *εἰς καλλιελαιον*, cujus aliquot rami defracti fuerint. (*Storr* in der angef. Stelle.) In so fern *εἰσερχεσθαι* für *ἐγκεντριζεσθαι* steht, so wird hier etwas aus dem Vorhergehenden supplirt, was bey *εἰς την βασιλειαν* ... nicht der Fall ist; daher ist die leztere Erklärung natürlicher.

V. 26. *ȣτω*, alsdann.

πας Ἰσραηλ, die ganze Nation, aber nicht gerade alle einzelne Individuen; der bey weitem größere Theil.

σωθησεται, vgl. *σωζειν* V. 14.; 1 Cor. 9, 22.; *σωτηρια* Röm. 10, 1.; Israel wird befreyt werden von jener *πωρωσις* (V. 25.), von der *ἀπιςια* (V. 20. 23.): es wird jene Reli-

gion annehmen, welche es jetzt verwirft, und so wird es gerettet werden. Es wird Theil nehmen an den Wohlthaten der ächten Glieder der Gemeinde Christi. (Von einem blos äußerlichen Bekenntniß des Christenthums ist hier nicht die Rede.)

γεγραπται, die Stelle ist genommen aus Jes. 59, 20. 21. Es ist nicht erwiesen, ob Paulus gerade vorausgesetzt habe, daß dieser Ausspruch des Propheten sich auf eine noch künftige religiöse Umbildung des jüdischen Volks, und nicht auf die Zeiten des Messias bezöge. Aber die Anführung der Stelle läßt sich auch ohne dieses rechtfertigen. Paulus konnte ja von jener Stelle eine Anwendung (vgl. Röm. 8, 36.) auf einen ähnlichen Fall machen, in welchem das, was in Hinsicht auf eine andere Zeit vorausgesagt worden sey, in einem noch volleren oder höheren Sinn eintreffen werde. Aber wenn man Jes. 59, 20. mit V. 19. vergleicht, wo von einer solchen Ausbreitung der wahren Religion unter den Heiden die Rede ist, wie noch keine irgend einer Verbesserung des jüdischen Volks (z. B. der Wiederkunft aus dem babylonischen Exil) vorangegangen ist, und eben so mit V. 21., so ist es allerdings auch aus dem Zusammenhang der angeführten Weissagung mit dem Vorhergehenden und Nachfolgenden sehr wahrscheinlich (vgl. auch Jes. 60. Michaelis und Lowths Anmerk.), daß auch bey Jesajas (bey welchem auch andere Vorhersagungen von demselben Inhalt vorkommen), von einer jetzt noch künftigen Verbesserung der Juden die Rede sey. Vergl. Michaelis Anm. zu dieser Stelle. Nur muß man dann, wie es scheint, eine andere Lesart im Hebräischen annehmen, nämlich die, welche die LXX. vor sich gehabt zu haben scheinen. Für ἀποστρεψει, wie es auch die LXX. haben, steht nämlich im Hebräischen ולשבי, et revertentibus; „Für Zion aber wird ein Erretter kommen, und für die von Jacob, welche sich vom Abfall bekehren;" dafür muß es nach der Lesart des Apostels und der LXX. heissen: „Für Zion aber wird ein Erretter kommen, und einer, der dem Abfall Jacobs ein Ende macht." (S. Michaelis Uebers. und An-

merk., und desselben Einleit. in das N. T. 4te Aufl. 1r Th. §. 33. S. 244.) Aus der gedruckten hebräischen Lesart folgte nur, daß ein Erlöser nur für die komme, die sich bekehren, also nicht für alle; es wäre also von keiner allgemeinern Bekehrung der Juden die Rede, von welcher die Stelle, nach des Apostels Meynung, handelt. Man muß also lesen: ולשבית, oder ולשב (statt ולשוב sensu intransitivo), oder ולהשיב oder והשיב, und in den beyden lezten Fällen auch מיעקב statt ביעקב. Dieselbe Lesart findet sich auch in der syrischen und chaldäischen Version (vergl. Lowths Anm. zu Jes. 59, 20.) Der Syrer scheint gelesen zu haben והשיב, der Chaldäer ולהשיב, vielleicht auch להשבית (Beyde auch מיעקב). Bey dieser Lesart correspondirt auch das zweyte Glied dem ersten besser.

ἥξει, er wird sich offenbaren, seine Kraft zeigen, so daß er ꝛc.

ἐκ Σιων, die LXX. haben ἑνεκεν Σιων; ἐκ ist auch nota genitivi (vgl. Joh. 3, 25.), wie מן; und so stimmt die Uebersetzung auch mit dem hebräischen Text לציון zusammen. Der Retter Zions, des Israelitischen Volks. Andere: aus dem Davidischen Geschlecht.

ἀποςρεψει, er wird Jacob befreyen von seinen Sünden, seinem Unglauben, und zugleich von den Folgen der Sünde.

V. 27. και αὑτη αὐτοις ἡ παρ᾽ ἐμȣ διαθηκη; diese Worte, welche noch aus Jes. 59, 21. genommen sind, leiten den Apostel auf eine andere ähnliche Stelle: Jerem. 31, 33. ff., wo V. 33. mit den Worten anfängt: ὁτι αὑτη ἡ διαθηκη μȣ, und V. 34. mit den Worten schließt: ὁτι ἱλεως ἐσομαι ταις ἀδικιαις αὐτων, και των ἁμαρτιων αὐτων ȣ μη μνησθω ἐτι. Paulus hat aber mit den Worten ὁταν ἀφελωμαι τας ἁμαρτιας αὐτων jene Stelle zusammengezogen, und eigentlich nur auf sie hingewiesen. Wahrscheinlich bezieht sich aber die Stelle gleichfalls auf die künftige große Verbesserung der jüdischen Nation (vgl. Michaelis Anm. zu Jer. 31, 33. ff.). Nach Beza's Meynung sind die Worte ὁταν ἀφελωμαι ... aus Jes. 27, 9. genommen, wo es heißt: ὁταν ἀφελωμαι την ἁμαρτιαν αὐτȣ.

διαθηκη, dieß ist mein Bund mit ihnen, dieß ist die Zusage, die ich an ihnen erfüllen will; wozu aber die im Jeremias folgenden Worte, welche Paulus ausgelassen hat, hinzugedacht werden müssen.

V. 28. **In Hinsicht auf das Evangelium, und um euretwillen sind sie Feinde; in Hinsicht auf die Erwählung und um ihrer Väter willen sind sie Geliebte.**

εχθροι ... entweder: In Rücksicht auf das Evangelium, welches sie verwarfen, werden sie, dem größten Theil nach Feinde Gottes, und als solche von ihm behandelt, zu eurem Vortheil; oder: und um euretwillen, weil sie nicht wollen, daß das Evangelium den Heiden verkündigt werde. Oder: sie sind Gottes Feinde (im aktiven Sinn) um euretwillen, vergl. 1 Theß. 2, 15. 16. Vor δι' ὑμας und vor δια τυς πατερας scheint και supplirt werden zu müssen; vgl. *Storr* ad epist. Pauli min. aliquot loca. not. 186. Opusc. Vol. III. p. 340. Oder: sie sind Feinde des Apostels; oder: der Christen; oder: des Evangeliums, weil sie euch das Evangelium nicht wollen verkündigen lassen.

Der Sinn und Zusammenhang ist demnach entweder: In Absicht auf das Evangelium sind sie zwar jetzt noch Feinde Gottes um euretwillen; sie widerstreben dem Christenthum, weil es eine Anstalt ist, die sich auch auf die Heiden ausdehnen soll; sie werden aber von Gott doch noch werthgeschätzt; er ist bereit, sie zu begnadigen; er hat sie nicht unbedingt von seiner Gnade ausgeschlossen; in so fern sie ἐκλεκτοι sind, in so fern sie das Volk sind, das Gott zu seinem Volk erwählt hat, in so fern das jüdische Volk ein Volk ist, für welches Gott auch für die entfernteste Zukunft besondere Wohlthaten bestimmt hat (V. 26. 27—29.) und zwar (oder: und) um ihrer Vorfahren willen, um der Verheissungen willen, die er ihren Vätern gab; zum Theil auch zum Beweis seines Wohlgefallens an ihrer Gesinnung, vgl. 5 Mos. 4, 31. 37.; sie sind also doch noch zur Theilnahme an sehr großen Wohlthaten Gottes bestimmt. Oder: sie sind meine und eure (oder besser blos: meine) Feinde, weil ich

den Heiden das Evangelium predige (vergl. Apg. K. 13. 14. die Juden klagten beständig darüber, daß Paulus auch den Heiden predige); aber sie werden dennoch von mir werthgeschätzt, weil Gott sie zu besondern Absichten bestimmt hat, weil (oder: und weil) sie solche Voreltern haben. Die erste Erklärung steht aber in einem klareren Zusammenhang mit V. 27. und 29. Bey der zweyten müßte ἀμεταμελητα V. 29. sich blos auf ἐκλογην V. 28. beziehen.

V. 29. **Denn Gott können seine Gnadenerweisungen und seine Einladung (sein Ruf) nicht reuen.**

κλησις, so viel als: ἐκλογη, Zusage, Verheissung, Erklärung Gottes, daß er gewissen Menschen gewisse Wohlthaten ertheilen wolle, daß er sie zu seinem Volk erwählt, daß er ihnen auch für die entfernteste Zukunft Gutes zugesagt habe. Morus: declaratio Dei, se populo huic tribuere varia beneficia velle.

χαρισματα και κλησις kann ein Hendiadys seyn: Wohlthaten, zu welchen er berufen hat, welche er versprochen hat. Doch ist es nicht nothwendig, ein Hendiadys anzunehmen.

ἀμεταμελητα; Gott, der immer auf die entfernteste Zukunft hinsieht, und den eben deßwegen auch seine Rathschlüsse und Zusagen nicht reuen können, kann auch das nicht bereuen, daß er dem israelitischen Volk so große Wohlthaten bestimmt und zugesagt hat. Er hat dabey weise und wohlthätige Absichten, die sich erst in der Zukunft ganz enthüllen werden. Seine wohlthätige und heilige Absicht in Ansehung dieses Volks wird einst noch an demselben erreicht, und die Zusage, die er ihm in Hinsicht auf die entfernte Zukunft gegeben hat (vergl. V. 26. 27.), wird erfüllt werden (vergl. V. 30. f.).

V. 30. **Denn wie ihr einst ungehorsam gegen Gott waret, nun aber begnadigt seyd aus Veranlassung des Ungehorsams dieser: V. 31. so werden diese jetzt ungehorsam, aber sie werden einst aus Veranlassung der euch wiederfahrenden Barmherzigkeit auch begnadigt werden.**

V. 30. kann mit V. 29. und 28. verbunden werden, wenn nämlich zu ἀγαπητοι V. 28. Θεꝟ supplirt wird.

ἀπειθειᾳ; aus Veranlassung des Unglaubens oder der Widersetzlichkeit der Juden, vgl. V. 11. 15.

V. 31. So sind nun die Juden größtentheils ungehorsam: aber auch sie werden einst begnadigt werden von Gott, aus Veranlassung der Güte, die er euch bewieß.

τῳ ὑμετερῳ ἐλεει muß wohl nicht mit dem Vorhergehenden, sondern mit dem Nachfolgenden verbunden werden wegen der entsprechenden Worte: τῃ τꝟτων ἀπειθειᾳ V. 30.; eine ähnliche Versetzung des ἱνα s. Eph. 3, 18. Aus Veranlassung der euch erwiesenen Gnade; ὑμετερος, euch erwiesen, vgl. 2 Sam. 16, 12. und *Storrii* Obss. p. 278. s. — ἐλεος, unverdiente Güte Gottes gegen solche, die in Absicht auf ihren moralischen Zustand elend sind.

ἱνα muß ἐκβατικως genommen werden, ita, ut; hoc eventu, ut; mit dem Erfolg, daß auch sie begnadigt werden. Die Gnade (ἐλεος), die den Heiden wiederfuhr, ist die, daß sie Christen sind. Dieß wird Anlaß geben, daß die Juden einst auch noch Christen werden. Dieß läßt sich auch nicht anders denken; wenn die Juden Christen werden sollen, so muß es durch andere Christen geschehen, also durch solche, deren Vorfahren Heiden waren; und die Christen, welche dann leben werden, stammen von Heiden ab. Diese also geben Anlaß, daß die Juden noch Christen werden.

V. 32. **Denn Gott hat alle in Ungehorsam gerathen lassen, aber so, daß er alle begnadigen will.**

συνεκλεισε, nicht: er hat sie dazu bestimmt, sondern: er hat es zugelassen, wie Ps. 31, 8. και ὁ συνεκλεισας με εἰς χειρας ἐχθρꝟ; vgl. *Storrii* Obss. p. 25. ss. Er hat es zugelassen, daß sie ungehorsam sind.

παντας, nicht: alle einzelnen Individuen, sondern: Menschen von allen Nationen, Juden und Heiden, überläßt Gott dem Unglauben, aber mit dem Erfolg, daß er ihnen Allen Gnade ertheilt.

ἱνα drückt den Erfolg aus: aber er wird sich auch Aller

erbarmen; der Erfolg, der Ausgang ist, oder: er hat dabey die Absicht, daß er an Allen seine Gnade offenbare.

V. 33. **Welch' eine Tiefe des Reichthums und der Weisheit und der Erkenntniß Gottes! wie unerforschlich sind seine Rathschlüsse, wie unergründlich seine Wege!**

Bey dem Gedanken an das Verhalten Gottes gegen Juden und Heiden, an die göttliche Leitung ihrer Schicksale, wird Paulus ergriffen vom lebhaftesten Gefühl der Größe Gottes, welches er in diesen und den folgenden Worten ausspricht. Die Lobpreisung der Weisheit und Güte Gottes bezieht sich ganz auf das Vorhergehende. Die allgemeinen Wahrheiten, welche V. 33. ff. enthalten, dachte sich Paulus immer in bestimmter Beziehung auf das Schicksal der Juden und Heiden.

βαθος πλυτυ, die unermeßliche Güte Gottes; *βαθος*, Größe, wie es auch von reingriechischen Schriftstellern zuweilen gebraucht wird, vgl. 2 Cor. 8, 2.; *πλυτος* vgl. Eph. 3, 8. Wie groß ist die Güte Gottes, der die Heiden, die so lange entfernt von seinem Reiche, und in Laster und Elend versunken waren, durch das Christenthum so glücklich gemacht hat, und einst auch die unglaubigen Juden durch dasselbe glücklich machen will!

σοφιας; wie groß ist die Weisheit Gottes! Alles weiß er für seine Absichten zu benutzen, auch das, was seinem Plane entgegen zu seyn scheint; den Unglauben und das seinem Plan scheinbar entgegenstrebende Unglück der Juden zum Wohl der Heiden, und das Wohl der Heiden, so anstößig es jetzt für die Juden ist, am Ende zum Wohl der Juden.

γνωσεως; wie groß ist die Erkenntniß Gottes! Was sieht er nicht alles, das Menschen nicht sehen! Er sieht in der entfernten Zukunft eine bessere Nachkommenschaft der Juden, und die beseligende Veränderung voraus, die mit denselben vorgehen werde.

κριματα, e n t w e d e r: S t r a f e n Gottes: wie unbegreiflich sind die Strafen, welche über die Juden verhängt wer-

den! Paulus deutete dabey wahrscheinlich auf das große Unglück der Juden durch die Zerstörung Jerusalems. Damals sah man noch nicht, daß diese Strafen so wohlthätige Folgen für die Heiden haben werden. **Oder** besser, in der allgemeineren Bedeutung: decreta, Rathschlüsse; vgl. Ps. 72, 1. und משפט Ps. 119, 21.

ὁδοι, die Mittel und Wege, womit Gott seine Rathschlüsse ausführt; oder allgemeiner: seine Handlungsweise. Beydes, *κριματα* und *ὁδοι*, bezieht sich auf *βαθος σοφιας και γνωσεως*.

V. 34. **Denn wer kennt den Sinn des Herrn, oder wer ist sein Rathgeber gewesen?**

Diese Worte sind genommen aus Jes. 40, 13. Sie erläutern das *βαθος σοφιας και γνωσεως Θεȣ*, V. 33. Die Wege der göttlichen Vorsehung sind undurchdringlich für Menschen, aber Gott bedarf auch keines menschlichen Rathgebers.

συμβȣλος, Rathgeber beym Plane der Schöpfung und Regierung der Welt.

V. 35. **Oder wer hat ihm etwas vorausgegeben, welches er ihm vergelten müßte?**

Diese Worte erläutern das *βαθος πλȣτȣ Θεȣ*, V. 33.

και, für das pronomen relativum *ὁ*.

Weder die Juden noch die Heiden verdienen die Wohlthaten, welche Gott ihnen erweist; Alle sind Schuldner gegen Gott; Niemand konnte, Niemand kann sich ein Verdienst gegen Gott machen, wofür er Vergeltung von Gott fordern könnte. Selbst vollkommen gehorsame, vom Bösen reine, Geister können sich kein Verdienst um Gott machen, wie viel weniger wir unvollkommene Menschen.

Diese Worte stehen im Cod. Alex. und in der Edit. Aldina der LXX. (nicht aber im Cod. Vatic.) in Jes. 40, 14. am Schlusse. Vielleicht sind sie aus Röm. 11, 35. dahin versetzt worden.

Eine ähnliche Stelle ist Hiob 41, 3. (Cod. Alex. ed. Breitinger V. 2.) *ἡ τις ἀντιςησεται μοι και ὑπομενει; ἡ ȣχι πασα ἡ ὑπ' ȣρανον ἐμη ἐςιν;*

V. 36. Denn von ihm, und durch ihn und für ihn sind alle Dinge. Er soll verherrlicht werden in Ewigkeit! Amen.

ἐξ αὐτȣ bezieht sich auf V. 35. und πλȣτȣ V. 33. Wer könnte ihm etwas vorausgeben? Alles kommt von ihm her. Er ist die Urquelle des Daseyns und der Kraft aller erschaffenen Geister, des Stoffes, an welchem, und der Mittel, durch welche sie ihre Kräfte üben können. Alles haben die Menschen ihm zu danken, also können sie sich kein Verdienst um ihn machen.

δι' αὐτȣ, durch ihn besteht Alles; oder: durch ihn wird Alles ausgeführt, was zur Regierung der Welt gehört. Es bezieht sich auf σοφιας V. 33. und τις συμβȣλος V. 34.

εἰς αὐτον, zu seiner Ehre ist Alles da; Alles zweckt darauf ab, seine Vollkommenheit zu offenbaren; oder: auf ihn bezieht sich Alles; Alles muß helfen, seine Absichten auszuführen. Oder: von ihm hängt Alles ab.

αὐτῳ ... Er soll also von allen erschaffenen Geistern verehrt werden in Ewigkeit. Ihm gebührt Ehrfurcht in Ewigkeit.

ἀμην, so geschehe es; sonst: es ist wirklich so.

Zwölftes Kapitel.

Mit dem eilften Kapitel ist der dogmatische Theil dieses Briefes geendigt; nun folgt der moralische und paränetische Theil desselben bis zu 15, 13. Paulus trägt in demselben mehrere theils allgemeine, theils besondere Vorschriften vor.

V. 1. Ich ermahne euch also, meine Brüder, um der Barmherzigkeit Gottes willen, eure Leiber Gott darzubringen zu einem lebendigen, heiligen, ihm wohlgefälligen Opfer: dieß sey euer vernünftiger Gottesdienst.

ὀν deutet auf einen Zusammenhang mit dem Vorhergehenden; genauer wird derselbe angegeben durch

δια των οἰκτιρμων ... *δια*, obtestor per etc. Vgl. *δια* 1 Cor. 1, 10. Röm. 15, 30.; *δια* zeigt den Beweggrund an zu dem, wozu man ermahnt, und der darauf folgende Genitiv das, wovon der Beweggrund hergenommen ist. Der Sinn ist: Weil Gott euch eine so große Barmherzigkeit bewiesen hat, weil ihr der freyen Güte Gottes ein so großes Heil verdanket, so seyd ihr auch verpflichtet, Gott auf's dankbarste zu verehren, der Absicht Gottes bey den euch erwiesenen Wohlthaten zu entsprechen, euch also der Heiligung zu befleissen, dem Willen Gottes gemäß zu leben rc.

παραςησαι, wird von Thieren gebraucht, die vor dem Altar dargestellt, und zu einem Opfer geweiht wurden (vgl. 6, 13.). Daß ihr euch weihet rc.

σωματα, vgl. 6, 13. 19.; euch selbst; oder: gebraucht besonders die Glieder eures Leibes so, daß ihr Gott dadurch ehret.

θυσιαν ζωσαν, als ein lebendiges Opfer, durch dessen Leben Gott geehrt wird. Ein Gegensatz gegen Thiere, welche auf dem Altar sterben mußten, wenn sie Gott geopfert wurden. Gebrauchet die Glieder eures Körpers so, daß ihr durch euer Leben Gott ehret, Ehrfurcht und Dankbarkeit gegen Gott beweiset. Gebrauchet sie so, daß ihr auf eine Gott wohlgefällige Art handelt.

ἁγιαν so viel als: *ἀμωμον*, die Gott darzubringenden Opfer mußten ohne Fehler und Gebrechen seyn, 3 Mos. 1, 3. 10. rc.; hier: heilig, tadelfrey, Gott wohlgefällig.

λογικη λατρεια, eine mit dem Geist zu übende Gottesverehrung, oder eine solche, an welcher der Geist Theil nimmt. (So Gebet im Geiste, Joh. 4, 24. Ein Gegensatz gegen den heidnischen und mechanisch-jüdischen Gottesdienst.) Morus: „Dum dico: dedicate corpora vestra Deo, intelligi volo: colite eum non per corpus tantum, sed ita, ut mens etiam (et ratio) sit (hujus cultus) particeps." Entweder sind diese Worte eine Apposition: welches sey euer vernünftiger Gottesdienst. Dieses scheint zwar etwas hart zu seyn, doch wird die Härte vermindert, wenn man vor *παραςησαι* sup-



pirt: *εἰς το* (vgl. 1 Theß. 2, 12.), also das *παραςησαι* als einen Accusativ betrachtet, und das *λογικην λατρειαν* als eine Apposition von *παραςησαι* ansieht (vergl. *Baur* philol. Thuc. Paul. p. 56.) Oder ist der Sinn: ut rationalis vestra Deum colendi ratio sistat corpora vestra Deo probata; so daß *λατρειαν* das Subjekt und *παράςησαι* das Prädikat wäre. Ihr sollt als solche, die Gott im Geist verehren, auch eure Körper Gott darstellen. Doch ist diese Erklärung hart. Koppe übersetzt *λατρεια* mit Opfer; doch nur Joh. 16, 2. scheint *λατρεια* Opfer zu heissen. Sonst ist diese Bedeutung nicht erweislich.

V. 2. **Und bildet euch nicht nach der gegenwärtigen Welt, sondern zeiget euch als ganz andere Menschen, vermöge eures umgebildeten Sinnes, so daß ihr prüfet, was Gottes Wille sey, was gut, ihm wohlgefällig, und rechtschaffen sey.**

συσχηματιζεσθε, dieß Wort bedeutet eigentlich, in Absicht auf *σχημα*, Gestalt, Haltung, Kleidung, äußere Beschaffenheit des Körpers einem ähnlich seyn oder werden; doch geht es hier nicht auf solche äußerliche, gleichgültige Dinge, sondern auf das Moralische; bildet euch nicht nach dem Beyspiel, nach den Sitten der Welt; seyd in eurem äußerlichen Verhalten nicht ähnlich dem größern Theil der Menschen im gegenwärtigen Zeitalter; sondern zeigt euch als ganz andere Menschen, als ihr vorher gewesen seyd. Wenn ihr eure Thätigkeit Gott weihen wollet, so dürfet ihr nicht der Welt nachahmen, sondern müsset ihr unähnlich seyn.

αἰωνι, vgl. Eph. 2, 2. 2 Cor. 4, 4.

μεταμορφεσθε, aliam, novam formam, personam induere; betraget euch als solche, die eine andere Gestalt angenommen haben; betraget euch anders, als jene, und als ihr euch vorher betragen habet. Beobachtet ein (in Vergleichung mit eurem ehemaligen Verhalten) ganz verändertes Verhalten; also auch ein ganz anderes, als die Menschen, die zum *αἰων ὀτος* gehören. Ne similes sitis hujus saeculi (*μη συσχ.*), sed dissimiles (*ἀλλα μεταμ.*). Seyd

andere Menschen, als Jene, und als ihr selbst vormals waret.

ἀνακαινωσει, vgl. Col. 3, 10. Durch Hülfe (vermittelst) eurer durch das Evangelium in's Bessere veränderten, neuen Gesinnung; oder: vermittelst einer fortgehenden Besserung eurer Gesinnung; vgl. 2 Cor. 4, 16. *Storrii* interpret. Ep. ad Col. bey 3, 10. Opusc. Vol. II. p. 185.

δοκιμαζειν, prüfen, und durch eine Metonymie: erkennen und billigen, wählen und ausüben.

το ἀγαθον ... nicht Adjektivum, sondern Apposition von *θελημα*, den Willen Gottes, nämlich das, was gut ... ist.

εὐαρεϛον, sc. *Θεῳ*, oder: quod tale est, ut probandum sit.

τελειον, rectum, תמים vgl. 1 Mos. 6, 9.

V. 3. **Ich ermahne nämlich vermöge des mir gnädig anvertrauten Amts Jeden von euch, nicht höher von sich zu denken, als er soll, sondern bescheiden von sich zu denken, nach dem Maas dessen, was Gott ihm anvertraut hat.**

Die allgemeine Vorschrift V. 1. 2. erläutert Paulus nun durch specielle Vorschriften. Wahrscheinlich waren es meistens solche, welche den Römern besonders empfohlen werden mußten. Zuerst empfiehlt er Bescheidenheit in Beziehung auf Selbstbeurtheilung.

γαρ, nämlich, oder: also.

λεγω, edico, moneo.

δια χαριτος, auctoritate (vermöge) muneris divino beneficio mihi crediti, et vi donorum, ad id gerendum collatorum, vgl. Eph. 3, 2. 8. Röm. 15, 15. *χαρις*, das dem Apostel von Gott aus freyer Güte übertragene Amt.

ὀντι, einfach: der unter euch wohnt. Koppe nimmt an, es stehe für *ὀντι τι*, der Vorzüge hat, vgl. 1 Cor. 1, 28.

μη ὑπερφρονειν, daß Keiner unbescheiden, sondern daß Jeder bescheiden von sich denke; daß sich Niemand über das hinausdenke, was er von sich denken soll, — sich keine größere Gaben, Tauglichkeit 2c. zuschreibe, als er hat. Die-

ses ist ein charakteristisches Merkmahl der Demuth. Das Christenthum fordert nicht Verläugnung der würklichen Vorzüge.

φρονειν εἰς το σωφρονειν, er soll so von sich denken, daß er gemäßigt bleibe (fines moderationis non excedat), daß er bescheiden von sich urtheile, nicht mehr sich beylege, als er der Wahrheit nach sich beylegen kann; daß er vernünftig bleibe.

ἑκαςῳ ὡς, eine Versetzung, für *ὡς ἑκαςῳ*; vgl. 11, 31.

πιςις, id, quod alicui creditum est, das Objekt der Treue; also so viel als: donum, *χαρισμα*; das Maas der Gaben und Kräfte des Menschen.

V. 4. **Denn wie wir an Einem Leibe viele Glieder haben, aber die Glieder alle verschiedene Geschäfte haben: V. 5. so sind wir, so viel unser sind, Ein Leib in Christo (durch Christum); jeder Einzelne aber ist als Glied mit dem Andern verbunden; V. 6. verschieden aber sind die Gaben, die wir nach Gottes freyer Güte haben; haben wir die Gabe der Prophetie, so sollen wir sie gebrauchen nach dem Verhältniß dessen, was uns gegeben (anvertraut) ist.**

Die verschiedenen Mitglieder der christlichen Gemeinde haben verschiedene Gaben, und daher auch eine verschiedene Bestimmung, so wie die verschiedenen Glieder Eines Leibes. Jeder soll daher mit den Gaben, die er würklich besitzt, der Gemeinde dienen, und seine Bestimmung zu erfüllen streben, nicht sich Gaben anmaßen, die er nicht hat, nicht Geschäfte übernehmen wollen, zu denen er nicht (oder doch viel weniger als Andere) tauglich ist, vgl. 1 Cor. 12, 12. ff.

V. 5. *οἱ πολλοι ἑν σωμα*, wir viele machen Einen Leib aus.

ἐν Χριςῳ, in Rücksicht auf Christum; wir sind durch Christum eine innigst verbundene Religionsgesellschaft, in so fern wir Verehrer Christi sind, und mit Christo in Verbindung stehen. Oder auch, *ἐν Χριςῳ* so viel als: Christi, vgl. Eph. 2, 21. Phil. 1, 1. vergl. *Storr* Diss. interpretatio ep. P. ad Phil. ad l. c. Opusc. Vol. I. p. 301.

καθ' εἰς, oder καθεις, ein hellenistisches Adjectivum; gl. 3 Macc. 5, 34. singuli; der eine ist ein Mitglied des [A]ndern; jeder Einzelne verhält sich zum Andern, wie ein [G]lied des Leibes zum Andern; μελος, Mitglied, wie civis, [M]itbürger; Eph. 4, 25.

V. 6. ἐχοντες ist mit dem Vorhergehenden zu verbinden.

χαρισματα, wir haben aber verschiedene Gaben und Be[st]immungen; beydes kann in χαρισμα enthalten seyn (s. Za[ch]ariä).

κατα την χαριν, die wir besitzen nach der göttlichen [W]ohlthat oder Güte, die uns erwiesen worden ist; κατα, [v]ermöge; χαρις, Wohlthat; es sind jedoch unter χαρισματα [n]icht lauter übernatürliche Gaben verstanden.

εἰτε προφητειαν, hier muß nach προφητειαν, ἐχοντες sc. [ἐ]σμεν, oder ἐχομεν supplirt werden; nach πιςεως aber ἐχω[μ]εν, utamur. Haben wir die Gabe der Prophetie, so sollen [w]ir sie κατα την ἀναλογιαν της πιςεως gebrauchen.

προφητεια, entweder im engern Sinne: Gabe, künf[t]ige Dinge vorherzusagen. Doch kann aus der Unterscheidung [d]es διδασκαλια und παρακλησις von προφητεια nicht ganz [si]cher geschlossen werden, daß προφητεια im engeren Sinn [z]u nehmen sey. Oder im weiteren Sinne, die Gabe, [n]icht blos künftige Dinge vorherzusagen, oder verborgene [D]inge bekannt zu machen, sondern auch, überhaupt unter [g]öttlichem Einfluß, zuweilen aus besonderer göttlicher Offen[b]arung, Vorträge zur Belehrung und Erbauung der Gemein[d]e zu halten; vgl. 1 Cor. 14, 3. 31. Eph. 4, 11.

κατα την ἀναλογιαν της πιςεως, pro ratione ejus, quod [i]psi creditum est; vgl. μετρον πιςεως V. 3. Nach Storr [in] Paulus neues Repert., 3r Thl. S. 332. Anm. steht πιςις [V]. 3. und 6. für πεπιςευμενον oder δωρεα (Eph. 4, 7.) und be[ze]ichnet den Gegenstand der πιςις (der Treue), oder: id, [q]uod creditur alicui, das Anvertraute. So sagt auch *Cle[r]icus* in seinen Noten zu *Hammondi* N. T. bey dieser Stelle: [„]ne plus dicat, quam quod ei ἐπιςευθη, concreditum est [(]vid. v. 3. et Eph. 4, 7.)." In der Hauptsache trifft auch

Morus's Erklärung damit zusammen: „Fungatur munere pro proportione scientiae suae et persuasionis. Ergo dicat id, quod scit; dicat tantum, quantum scit, et quantum illi persuasum est, si quae nescit, illa nolit tradere." Das Wort πιςις muß freylich, scheint es, in jedem Fall hier in einem nicht gewöhnlichen (obgleich der Analogie der Sprache gemäßen) Sinn genommen werden. Dieß ist aber bey dem Paulinischen Sprachgebrauch überhaupt ein nicht so seltener Fall. Er rühme sich nicht göttlicher Offenbarungen in Fällen, in welchen er keine hat; er maße sich nicht an, künftige Dinge vorherzusagen, wenn sie ihm nicht geoffenbart sind; er maße sich nicht an, irgend eine Lehre als eine durch göttliche Offenbarung ihm mitgetheilte vorzutragen, wenn er nicht Gewißheit davon hat (die Ueberzeugung davon hat), daß sie ihm geoffenbart sey. Hat er nur Tauglichkeit zu einer gewissen Art von προφητεια, so maße er sich nicht eine andere an ꝛc. Heß: „Sind es Eingebungen, so trage er die nach seiner besten Ueberzeugung vor, d. i. so, daß seine Ueberzeugung, sein Gewissen ihm sage, er rede nichts Anderes, als göttliche Eingebung."

V. 7. Haben wir die Bestimmung eines Diakons, so sollen wir uns ganz dieser widmen; ist jemand ein Lehrer, so widme er sich ganz dem Lehren.

διακονιαν, hier muß subintelligirt werden: ἐχοντες oder ἐχομεν (V. 6.); nach ἐν τῃ διακονιᾳ aber: ὠμεν; in hoc versemur, toti in hoc simus, vergl. ἐν τουτοις ἰσθι, 1 Tim. 4, 15. διακονια, das Amt und die Geschicklichkeit, das Oekonomische der Kirche zu besorgen, für die Armen, für Durchreisende, für Wittwen zu sorgen (vgl. Apg. 6, 2. ff.).

ἐν τῃ διακονιᾳ, er warte dieses Amts, er widme sich diesem Amte; er gebrauche seine Gabe treu für den Zweck dieses Amts; er bleibe innerhalb der Gränzen desselben; er maße sich nicht ein anderes Amt, z. B. das Amt zu lehren, an.

εἰτε ὁ διδασκων, man kann subintelligiren: διδασκων ἐςι oder διδασκει, si quis sit διδασκων, vgl. *Storrii* Obss. pag.

406.; desselben Opusc. Vol. III. pag. 302. Haabs hebräisch-griechische Grammatik. S. 279. f. Gal. 3, 5.

ἐν τῃ διδασκαλιᾳ nämlich *ἐϛω*, vgl. das bey *ἐν τῃ διακονιᾳ* Gesagte.

V. 8. **Ist er dazu bestimmt, zu ermahnen, so widme er sich ganz diesem Geschäft. Wer milde Gaben austheilt, der thue es mit Lauterkeit; wer Aufseher ist, der sey es mit Sorgfalt; wer sich der Leidenden annimmt, der thue es mit Freudigkeit.**

εἰτε ὁ παρακαλων sc. *παρακαλων ἐϛι*, wie bey *διδασκων*. *ἐν τῃ παρακλησει* sc. *ἐϛω*.

Ein *διδασκων* muß von einem *παρακαλων* verschieden gewesen seyn. Jener sollte lehren, dieser ermahnen, erinnern. Wer die Gabe hat, deutlich und gründlich zu lehren, hat deßwegen nicht auch die Gabe, auf eine eindringliche und rührende Art zu ermahnen, zu warnen, zu erinnern, und umgekehrt. Das *διδασκειν* kann aber auch auf öffentliches Lehren, das *παρακαλειν* auf Privat-Erinnerungen, Ermahnungen rc. bezogen werden.

ὁ μεταδιδους; dieser und die folgenden Ausdrücke können sich sowohl auf Pflichten des gemeinen Lebens, als auch auf kirchliche Pflichten beziehen. Wer den Armen von dem Seinigen etwas mittheilt, Allmosen gibt; vgl. Eph. 4, 28. 1 Tim. 6, 18. Theilt Jemand milde Gaben aus, so thue er's rc.

ἐν ἁπλοτητι, in guter lauterer Absicht, mit aufrichtigem Wohlwollen, uneigennützig und auch unpartheyisch, mit Redlichkeit. Andere: liberaliter, reichlich (vgl. 2 Cor. 8, 2. 9, 11. 13. und *Storr* ad Jac. 1, 5. Opusc. Vol. II. p. 9.); was aber nicht so gut paßt.

ὁ προϊϛαμενος, wer Andern vorgesetzt ist, einer Familie (1 Tim. 3, 4.), oder Gemeinde, oder einem Geschäfte; wem die Aufsicht über Andere übertragen ist; oder: wer Andere unterstützt, ihnen dient; vgl. Röm. 16, 2. *προστασις*, und das Jenaer Programm 1801. De orig. ep. Pauli ad Rom. Paralipom. pag. 3. s. Der Grammatiker Varinus erklärt *προςασια* mit *βοηθεια*. In dem Briefe des Athanasius

ad Solitarios de Zenobiae luculentis in Paulum Samosatenum studiis heißt es: προςτη τυ Σαμοσατεως.

ὁ ἐλεων, wer Mitleiden oder Wohlthätigkeit ausübt, wer der Leidenden sich annimmt; dieses Wort begreift mehr in sich, als μεταδιδυς, z. B. auch Krankenpflege.

ἐν ἱλαροτητι, mit willigem Herzen, freywillig, 2 Cor. 9, 7.

V. 9. **Die Liebe sey ungeheuchelt; verabscheuet die Bösartigkeit, haltet fest an dem Guten.**

In V. 9. ff. ist der Hauptgedanke: Liebe gegen Mitchristen und Menschen überhaupt soll bey Christen herrschend seyn, und sie bey ihrem Handeln leiten. Dieß hängt von einer Seite mit dem Vorhergehenden sehr enge zusammen.

ἀγαπη scheint die allgemeine Menschenliebe überhaupt anzudeuten (nicht nur die Liebe gegen Christen); denn es wird von φιλαδελφια unterschieden V. 10., vgl. 2 Petr. 1, 7.

ἀνυποκριτος sc. ἐςω, sie soll das Gegentheil einer solchen Liebe seyn, die nur im Aeussern, in Worten besteht.

ἀποςυγυντες, bey diesem und den folgenden Participien muß der imperativus verbi substantivi (ἐςε) subintelligirt werden (vgl. Hebr. 13, 4. f.); dem Sinn nach so viel als: ἀποςυγειτε, aversamini.

το πονηρον, — τῳ ἀγαθῳ; ausser dem Zusammenhang betrachtet, wäre der natürlichste Sinn: Hasset das Böse überhaupt, haltet fest an dem Guten. Wenn man aber auf den Zusammenhang Rücksicht nimmt, so sind die Worte wahrscheinlich in beschränkterem Sinne zu nehmen. Voran geht der Satz: Eure Menschenliebe soll ungeheuchelt seyn; und darauf folgt die Ermahnung: Eure brüderliche Liebe soll herzlich seyn. Daher ist zu erwarten, daß auch ἀποςυγυντες eine nähere Beziehung auf die Liebe habe. Dieß ist der Fall, wenn man πονηρον (πονηρια) für Bösartigkeit, Neigung, Andern zu schaden, ἀγαθον für Gutthätigkeit oder Wohlthätigkeit nimmt; und so stünden die Worte mit dem Vorhergehenden und Nachfolgenden in näherer und klarerer Verbindung. Man könnte auch so übersetzen: Verabscheuet das, was schädlich ist für Andere, strebet nach dem, was gut,

nützlich ist für Andere, vgl. 1 Thess. 5, 15. Es könnte dieser Satz aber auch ein allgemeiner Zwischengedanke seyn, der sich zunächst auf das ἀνυποκριτος bezöge.

κολλωμενοι, dediti este, summo studio sectamini (דבק); haltet fest am Guten.

V. 10. In Absicht auf brüderliche Liebe seyd gegen einander herzlich, mit Achtung kommet einander zuvor.

Von der allgemeinen Liebe geht nun Paulus über zu der besondern Liebe, die Christen einander schuldig sind; diese ist eine Liebe, die sich durch den Grad, zum Theil auch durch ihre Art und Aeußerungen von der allgemeinen Liebe unterscheidet. Christen sind mit einander auf mehrfache Art verknüpft, als mit andern Menschen; und in den ersten Zeiten des Christenthums forderten die besonderen Umstände, daß Christen sich näher an einander anschloßen, da sie von Menschen ausser ihrem Kreise so wenig Hülfe zu erwarten hatten.

τῃ φιλαδελφιᾳ, der Dativ bedeutet hier: quod attinet ad, was die Liebe gegen Christen betrifft.

φιλοςοργοι, tenerrimo fratres amore prosequimini; ςοργη vorzüglich: elterliche und kindliche Liebe; dann auch: Liebe der Geschwister. Morus: *φιλοςοργος*, qui paratus est omnibus ad amandum, non diu invitandus, alliciendus ad amorem. Die brüderliche Liebe muß, damit sie weniger ausarte, gegenseitige Achtung in sich schliessen, daher das Folgende.

τῃ τιμῃ; einer komme dem Andern mit Zeichen der Achtung zuvor; einer suche den Andern mit Zeichen der Werthschätzung zu übertreffen. Darin liegt auch die Vorschrift, nicht sowohl auf die Fehler und Schwächen Anderer, als auf ihre Vorzüge und Tugenden aufmerksam zu seyn.

V. 11. In der Pflichterfüllung seyd nicht träge, sondern eifrig im Geiste; dienet dem Herrn (schicket euch in die Zeitumstände).

τῃ σπουδῃ, σπουδη, Fleiß, Eifer; daher auch das, worauf man Fleiß und Eifer wenden soll; Geschäfte, Verrich-

tungen, wozu Fleiß erfordert wird (Cramer). Also: was den Eifer in Erfüllung der Pflichten betrifft ꝛc. Nach Einigen soll σπυδη blos auf Pflichten gegen Andere sich beziehen; es ist aber nicht einzusehen, warum diese allein zu verstehen seyn sollen, da der folgende Vers nicht auf Pflichten gegen Andere, wenigstens nicht auf diese allein sich bezieht. Koppe erklärt σπυδη durch: studium tuendae et propagandae religionis.

τῳ πνευματι ζεοντες sc. ἐςε steht in enger Verbindung mit dem Vorhergehenden, und ist das Gegentheil von ὀκνηρος; ferventes animo; seyd eifrig, thätig bey dem, was ihr zu thun habet. Es scheint nicht, daß man berechtigt sey, auf τῳ πνευματι einen besondern Nachdruck zu legen, und darunter den göttlichen Geist zu verstehen, oder die Gesinnung, welche durch das Evangelium unter dem Einfluß des göttlichen Geistes bewürkt wird. In Apg. 18, 25. scheint ζεων τῳ πνευματι blos, eifrig im Innern, zu heissen. So auch hier: beweiset bey euren Geschäften einen lebendigen Eifer. Diese Gemüthsstimmung hängt mit der Gesinnung der Liebe genau zusammen. Ist wahre Liebe gegen Gott und unsere Mitmenschen bey uns herrschend, so werden wir uns nicht gleichgültig und nachläßig in unserer Pflichterfüllung zeigen. Wollte man aber πνευμα für πνευμα Θεȣ nehmen, so wäre der Sinn: seyd eifrig durch Hülfe des Geistes, oder durch Hülfe der Gesinnung, die durch Gottes Geist in euch bewürkt wurde. So erklärt *Georgii* (Diss. de voce πνευμα p. 14. s.) ζεειν τῳ πνευματι durch: fervor (in praestandis amoris officiis) a *Spiritu* Sancto productus (vgl. 1 Tim. 4, 12.).

τῳ κυριῳ δȣλευοντες; hier ist zweifelhaft, ob τῳ κυριῳ oder τῳ καιρῳ die ächte Lesart sey. Griesbach entscheidet für τῳ καιρῳ; aber Bengel (Apparatus crit.) Morus (Praelect.) und Beza (Annott.) stimmen dagegen. Beyde Lesarten geben einen in den Zusammenhang passenden Sinn. Für κυριῳ kann man sagen: 1) die Lesart κυριῳ seye schwerer; es sey nicht leicht zu begreifen, wie Paulus diese allgemeine Ermahnung unter die besonderen hineingebracht habe.

Doch wird in Absicht auf die Vorschriften und Ermahnungen in Briefen, namentlich in denen des Paulus, nicht immer eine Ordnung beobachtet. 2) Auch scheint κυριῳ in näherem Zusammenhang mit dem Vorhergehenden zu stehen: seyd desto eifriger in den Pflichten, die ihr gegen Andere und euch selbst zu erfüllen habet, indem ihr auch diese als Pflichten gegen den Herrn betrachtet. 3) κυριῳ konnte auch abbrevirt ΚΩ geschrieben worden seyn; daraus konnte καιρῳ entstehen; aber καιρῳ wäre nicht abbrevirt geschrieben worden, und es hätte also κυριῳ nicht daraus entstehen können. Der Sinn ist bey dieser Lesart: Was ihr thut, das thut so, daß ihr dabey dem Herrn eure Verehrung beweiset. Betrachtet alle Pflichten gegen einander zugleich als Pflichten gegen Gott, vgl. Eph. 6, 5. ff. Col. 3, 23. vgl. auch Röm. 14, 18. 16, 18. Aber auch die Lesart καιρῳ ist der erstern in Absicht auf Wahrscheinlichkeit gleichzustellen. 1) Man kann auch καιρῳ als die härtere Lesart betrachten, weil dieser Ausdruck: καιρῳ δυλευειν sonst nirgends im N. T. vorkommt. 2) Auch paßt sie in gewisser Hinsicht besser in den Zusammenhang, indem die Worte dann eine nähere Bestimmung der im Vorhergehenden gegebenen Vorschrift enthalten: seyd eifrig in Erfüllung eurer Pflichten, aber: nehmet in eurer Emsigkeit Rücksicht auf die Zeit; euer Eifer sey verbunden mit Weisheit. Auch der lebendigste Eifer für das Gute hört auf, eine Tugend zu seyn, wenn er unverständig ist, wenn er unter Umständen sich äußert, wo er sich nicht äußern sollte; ein solcher wird mehr schaden als nützen, und kann deßwegen Gott nicht wohlgefällig seyn. In dieser Hinsicht sagt Paulus 2 Tim. 1, 7.: Gott hat uns gegeben nicht πνευμα δυλειας, sondern δυναμεως και ἀγαπης και σωφρονισμυ. Vgl. auch Eph. 5, 16. Col. 4, 5.

V. 12. Seyd fröhlich durch Hoffnung, geduldig im Leiden, anhaltend im Gebet.

Um bey so manchen äußern Hindernissen, die unsern Muth leicht niederschlagen können, seine Pflicht zu erfüllen, muß man eine ruhige heitere Gemüthsstimmung in seinem Innern zu erhalten suchen.

τῃ ἐλπιδι χαιροντες, spe gaudete, seyd fröhlich wegen eurer Hoffnung; dieß hängt mit dem Vorhergehenden und Nachfolgenden zusammen. Die christliche Hoffnung ermuntert zum Fleiß und Eifer in Erfüllung der Pflicht, zur Willigkeit, dem Herrn zu dienen. Es ist hier nicht von der Hoffnung besserer Zeiten in dieser Welt die Rede, sondern von der Hoffnung künftiger Seligkeit und Herrlichkeit, wie 8, 24. 5, 2. 5. Eben diese Hoffnung läßt auch Leiden leicht ertragen. Daher setzt Paulus hinzu: *τῃ θλιψει ὑπομενοντες*; alle irdische Hoffnungen können leicht trügen; aber die Hoffnung auf künftige Seligkeit nicht. Daher kann sie auch bey widrigen Schicksalen in dieser Welt am besten trösten.

τῃ προσευχῃ προσκαρτερουντες, betet recht oft und anhaltend.

Diese drey hier empfohlenen Pflichten gegen uns selbst stehen in natürlicher Verbindung mit einander. Die Heiterkeit, deren Quelle die Hoffnung einer seligen Zukunft ist, ist das beste Mittel für Geduld in allem Leiden. Das Gebet ist ein kräftiges Beförderungsmittel des Vertrauens zu Gott, und daher auch der Geduld unter den Leiden. Es erhebt über alles Irdische, und erhält die Hoffnung eines künftigen seligen Lebens. Ueberdieß haben Christen auch bey fortwährenden Leiden, wenn sie anhaltend beten, Wohlthaten zu erwarten, die sie sonst nicht zu genießen hätten, hauptsächlich Stärkung im Leiden. In dieser Hinsicht ist die Pflicht des Betens sehr wichtig. Vgl. zu V. 12. überhaupt 1 Theß. 5, 16. 17.

V. 13. **Den Bedürfnissen der Christen kommet zu Hülfe; Gastfreundschaft lasset euch angelegen seyn. V. 14. Segnet diejenigen, die euch verfolgen; segnet und fluchet nicht. V. 15. Freuet euch mit den Fröhlichen, und weinet mit den Weinenden.**

Auch durch eine zärtliche und thätige Theilnahme an den Schicksalen Anderer sollen Christen sich auszeichnen. Auch diese Eigenschaft steht im Zusammenhang mit der Liebe, die unter ihnen herrschen soll, und mit der Gemüthsstimmung,

die Paulus V. 12. empfahl. Je weniger wir selbst bey Leiden ruhig und gelassen sind, desto weniger sind wir einer herzlichen Theilnahme an den Schicksalen Anderer fähig; und je ruhiger und gelassener wir bey Leiden sind, desto mehr sind wir einer solchen Theilnahme fähig.

V. 13. *κοινωνουν*, Theil nehmen (Röm. 15, 27.), auf eine thätige Art Theil nehmen; helfen; vergl. *κοινωνικους* 1 Tim. 6, 18.; *κοινωνιας* Hebr. 13, 16.

φιλοξενιαν; Gastfreyheit gegen reisende (3 Joh. V. 5 bis 8.) oder vertriebene Christen war um so nöthiger, weil sie bey Juden oder Heiden keine Beherbergung finden konnten. In manchen Gegenden fanden sie gar keine öffentliche Herbergen; in andern nur solche, die in einem schlechten Rufe standen; und manche konnten nicht auf eigene Kosten sich beherbergen lassen. Weil auch manche Christen reisten, um das Christenthum weiter zu verbreiten, so war Gastfreundschaft auch ein Mittel zur Beförderung des Christenthums selbst. Vgl. auch 1 Petr. 4, 9. Hebr. 13, 2. Lang's Beyträge zum Tellerischen Wörterbuch, 2r Thl. S. 14.

V. 14. Die wohlwollende Theilnahme der Christen soll sich auch auf ihre Beleidiger und Verfolger erstrecken. Seyd so weit entfernt, ihnen Böses zu wünschen, daß ihr ihnen vielmehr Gutes wünschet, Luc. 6, 28.

V. 15. *χαιρειν*, der Infinitivus statt des Imperativus; eine Enallage, die sowohl im Hebräischen, als auch bey attischen Schriftstellern gewöhnlich ist. (*Viger*. de Idiot. p. 206.) Nehmet Theil an den glücklichen und unglücklichen Umständen Anderer.

V. 16. **Seyd einig unter einander; strebet nicht nach hohen Dingen, sondern folget dem Beyspiel der Demüthigen.**

Christen sollen, so weit es höhere Pflichten erlauben, Alles zu vermeiden suchen, was eine Entzweyung veranlassen könnte. Nichts veranlaßt aber leichter Uneinigkeit, als Ehrgeiz und Stolz. Daher: *μη τα ὑψηλα φρονουντες.*

το αὐτο ... so viel als: *ὁμοφρονειτε*, seyd einig unter

einander, 2 Cor. 13, 11. Phil. 2, 2. εἰς für ἐν ἀλλήλοις Röm. 15, 5. Oder: einer zum Vortheil des Andern. Andere: denket Einerley von einander (vgl. εἰς 2 Cor. 12, 6. Eph. 5, 32.); Keiner halte den Andern für geringer, als sich.

μη τα ὑψηλα ...; ὑψηλὰ φρονων, wenn es im schlimmeren Sinne genommen wird: wer vor Andern immer den Vorzug haben will, sich über Andere erhebt.

συναπαγομενοι; συναπαγεσθαι heißt eigentlich: mit einem gehen, reisen, einen begleiten. *Hesychius: συναπαγεται· συμπορευεται, συνερχεται.* Sonst heißt es auch: sich durch das Beyspiel Anderer zu etwas Schlimmem fortreissen lassen (Gal. 2, 13.); was es aber hier nicht heissen kann. Daher also entweder: Folget dem Beyspiel der Demüthigen; wie Morus: ducimini exemplo animo depressorum; oder: haltet euch zu den Niedrigen herab, schließt euch gern an sie an, schämet euch der Verbindung mit niedrigen Mitchristen nicht, gehet auch gerne mit ihnen um, und erweiset ihnen Achtung. *Koppe:* Ne subducite vos afflictorum sodalium vestrorum consortio, potius communem cum ipsis calamitatem sustinere parati sitis — Laßt euch mit Andern fortreissen, lasset es euch gern gefallen, mit euren unglücklichen Mitbrüdern zu leiden, wenn sie vor Gericht geführt werden (*ἀπαγεσθαι* zeigt gewöhnlich etwas Gewaltsames an).

V. 17. Seyd nicht stolz auf eure Klugheit. Vergeltet Niemand Böses mit Bösem; strebet nach dem, was gut ist, nach dem Urtheil aller Menschen.

μη γινεσθε φρονιμοι, ne de vestra ipsorum sapientia parum modeste sentiatis, 11, 25. Sprüchw. 3, 7. (*μη ἰσθι φρονιμος παρα σεαυτῳ*) *παρ᾽ ἑαυτοις*, nach eurer Meynung. Haltet euch nicht für klüger, als ihr seyd; habet keine zu große Meynung von eurer Weisheit.

ἀποδιδοντες κακον ἀντι κακου, erwiedert nicht Beleidigungen mit Beleidigungen, 1 Petr. 3, 9.

προνουμενοι, studete, operam date ei, quod *καλον* est omnium hominum judicio; handelt auf eine solche Art, die Jedermann billigen muß, wenn er unpartheyisch urtheilt.

Vielleicht auch: strebet nach dem, was gut ist, gegen alle Menschen, 1 Thess. 5, 15. (In den Zusammenhang würde diese Erklärung gut passen, wenn die Bedeutung von ἐνωπιον = erga erweislich wäre.) Sonst wird freylich προνοεισθαι, wenn es heißt, nach etwas streben, mit dem Genitiv construirt (vgl. *Krebs* bey d. St.). Aber wie der Genitiv elliptisch gesetzt wird, indem περι supplirt werden zu müssen scheint (vgl. Weish. 6, 7. προνοει περι παντων), so kann auch der Accusativ elliptisch gebraucht werden, indem κατα supplirt werden kann. Der Ausdruck ist genommen aus Sprüchw. 3, 4. και προνοου καλα ἐνωπιον κυριου και ἀνθρωπων, vergl. auch 2 Cor. 8, 21. Polycarp (ep. ad Phil. §. 6.) sagt: προνοουντες ἀει του καλου ἐνωπιον Θεου και ἀνθρωπων. Morus: vivite caute, provide (καλα pro καλως) coram omnibus hominibus.

V. 18. Wenn es euch möglich ist, so viel an euch liegt, haltet mit allen Menschen Frieden.

So weit es möglich ist, so viel von euch abhängt, habt mit allen Menschen, mit Christen und Nichtchristen Frieden. Paulus sagt: so viel von euch abhängt; denn auch für den friedliebendsten und duldsamsten Menschen ist es nicht immer möglich, Friede mit Andern zu erhalten. Christen sollen weder Uneinigkeit stiften, wo es die Pflicht nicht fordert, noch auf Kosten höherer Pflichten, auf Kosten der Wahrheit und des Rechts, Frieden halten wollen.

V. 19. Rächet euch selbst nicht, meine Lieben, sondern gebet Raum dem Zorn. Denn es heißt in jener Schriftstelle: „Mein ist die Rache, ich will vergelten, spricht der Herr."

δοτε τοπον τη ὀργη, überlasset es, überlasset die Rache, die Strafe der Strafgerechtigkeit Gottes; ὀργη für ὀργη Θεου, vergl. 2 Chron. 24, 18. ἐγενετο ὀργη ἐπι Ἰουδαν; Röm. 5, 9. 1 Thess. 1, 10. 2, 16. Eph. 2, 3. vgl. auch das entgegengesetzte χαρις für χαρις Θεου, Col. 4, 18. Hebr. 13, 25. Lasset die göttliche Gerechtigkeit das Ihrige thun; machet keinen Eingriff in die Rechte der göttlichen Gerechtigkeit, vgl. Sir. 28, 12.

ιατρῳ δος τοπον; und *Antonini* lib. 3. §. 6. *μηδενι χωραν διδε ἑτερῳ;* s. ed. *Gatakeri* annot. p. 104. Cramer: „Lasset eurem Zorn Zeit, sich zu legen; lasset die ersten Aufwallungen desselben vorübergehen; lasset euch nicht dadurch hinreissen; unterdrücket den Zorn." Auch diese Erklärung widerstreitet dem Zusammenhang nicht. Andere: cedite irae aliorum; cedite iratis.

γεγραπται, in 5 Mos. 32, 35.

ἐμοι, mir gebührt die Rache. Gott allein kann nach Verdienst vergelten; ihm allein kommt es also zu.

V. 20. **Wenn also deinen Feind hungert, speise ihn; wenn ihn dürstet, tränke ihn. Denn wenn du das thust, wirst du feurige Kohlen auf sein Haupt sammeln.**

Man vgl. Sprüchw. 25, 21. 22. Die Wohlthätigkeit, die man auch gegen Feinde beweisen soll, wird hier durch ein Beyspiel anschaulich gemacht. Eben weil wir uns nicht rächen sollen, sollen wir auch unsern Beleidigern die Wohlthaten nicht versagen, deren sie bedürftig sind, und die wir Andern gerne erweisen. Denn schon das würde Rachsucht seyn, wenn wir ihnen solche Wohlthaten deßwegen versagten, weil sie uns beleidigt haben.

ψωμιζειν, cibare, alere, Ps. 80, 5. Sir. 29, 26. Eigentlich: einen Bissen in den Mund stecken.

ἀνθρακας πυρος σωρευσεις ... prunas candentes in capite ejus cumulabis; tropisch: ein lebhaftes, schmerzhaftes Gefühl verursachen. In diesem Zusammenhang (vgl. V. 19. 21.) ist der Sinn: du wirst das bewürken, daß es ihn schmerzt, dich beleidigt zu haben; und du wirst ihn dadurch auch bewegen, von Beleidigungen abzulassen, wenn er irgend noch ein menschliches Gefühl hat (vgl. Cramer). Koppe's Erklärung: „Du wirst ihm die empfindlichsten göttlichen Strafen zuziehen," paßt nicht in diesen Zusammenhang.

σωρευσεις; Paulus spricht von dem, was leicht geschehen kann, und auch würklich oft geschieht, wenn man es mit Jemand zu thun hat, bey dem das menschliche Gefühl noch nicht erstorben ist, vgl. 1 Sam. 24, 17. ff. 26, 21.

V. 21. Laß dich nicht überwinden durch das Böse, sondern überwinde das Böse durch das Gute.

Ein allgemeiner Ausdruck, der hier zunächst den Sinn hat: Laß dich nicht durch Beleidigungen aus der Fassung bringen, zur Selbstrache verleiten, suche vielmehr deine Beleidiger durch Wohlthaten zu gewinnen, auf andere Gedanken zu bringen, zur Reue und einer besseren Gesinnung zu veranlassen.

κακον, **malum, quod ab inimicis infertur,** oder **maleficium, injuria.**

ἀγαθῳ, **beneficiis.**

νικα, **vincere stude.**

Vgl. *Seneca*, **de beneficiis VII. 31. Vincit malos pertinax bonitas etc.**

Dreyzehntes Kapitel.

V. 1—7. enthalten specielle moralische Ermahnungen zum Gehorsam gegen die Obrigkeit. In logischem Zusammenhang steht diese Ermahnung mit dem Vorhergehenden nicht. Paulus dachte wohl in 12, 14. 19. 21. an die specielle Vorschrift: Wenn etwa auch Obrigkeiten euch verfolgen, so ertraget auch dieses. Aber es wäre nicht rathsam gewesen, dieß auszusprechen. Paulus ermahnt nun hier blos im Allgemeinen zum bürgerlichen Wohlverhalten gegen Regenten und Obrigkeiten, mit einer so weisen Auswahl der Gründe und Ausdrücke, daß kein nachtheiliger Mißverstand entstehen konnte, wenn der Brief auch römischen Obrigkeiten bekannt wurde. Die besonderen Gründe, welche Paulus zu dieser Ermahnung hatte, waren in Hinsicht auf die Judenchristen wahrscheinlich folgende: 1) Die jüdische Nation war wegen ihres Abscheues gegen den Gottesdienst und die Sitten anderer Völker, wegen des Uebermuths, der sich zum Theil auf ihre religiöse Hoffnungen gründete u. s. w. überhaupt zum Aufruhr und zu unruhigen Bewegungen wider ihre fremde Beherrscher sehr geneigt. Und auch die Judenchristen, die man ohnedem nur

als eine jüdische Sekte betrachtete, standen wohl; als geborne Juden, von dieser Seite in keinem guten Ruf bey der Regierung. Für das Christenthum aber war jeder Verdacht von aufrührerischen Gesinnungen nachtheilig. Die Christen waren damals noch aus dem besonderen Grunde zum Gehorsam verpflichtet, weil sie durch Ungehorsam leicht Anlaß dazu hätten geben können, daß die Römer das Christenthum ganz hätten vertilgen wollen. 2) Dazu kam noch, daß nicht lange vor Abfassung dieses Briefs (der entweder in einem der lezten Jahre der Regierung des Claudius, im J. 52, oder in einem von den ersten Jahren des Nero, im J. 58., geschrieben ist) die Juden und Judenchristen aus Rom vertrieben wurden (Apg. 18, 2. *Sueton.* Claud. c. 25.); dieß gab entweder einen großen Unwillen der Regierung über ihr bürgerliches Verhalten zu erkennen, oder konnte doch bey ihnen selbst große Unzufriedenheit mit der Regierung erwecken. 3) Auch eine unrichtige Vorstellung von der christlichen Freyheit (vgl. 1 Petr. 2, 16.), oder eine falsche Anwendung der Vorstellung von den Vorzügen der Christen konnte vielleicht einzelne Christen zu der Meynung verleiten, daß sie befugt seyen, in manchen Fällen dem Gehorsam, der Leistung der Gebühren gegen die Obrigkeit sich zu entziehen. 4) Man war wohl auch mit der Person des Regenten (Claudius oder Nero) unzufrieden. Vgl. Henke's Anm. zu Paley's Horae Paulinae p. 408—413. Michaelis und Koppe zu 13, 1. ff.

V. 1. **Jedermann sey unterwürfig der ihm vorgesetzten Obrigkeit, denn es ist keine obrigkeitliche Gewalt, als von Gott, und die Obrigkeiten, die würklich da sind, sind von Gott verordnet.**

πασα ψυχη (כל־נפש), so viel als: πας ἀνθρωπος. Jeder Einzelne beweise seine Unterwürfigkeit gegen die Obrigkeit.

ἐξουσιαις ὑπερεχουσαις zeigt nicht eine bestimmte Art von Obrigkeiten an, sondern Obrigkeiten überhaupt, welche an Würde und Gewalt ihren Unterthanen vorgehen (Weish. 6, 5.), welche ihnen vorgesetzt sind.

ὑποτασσεσθω, Paulus setzt voraus, daß seine Vorschrift eine Ausnahme leide, in Absicht auf das, was gegen das Gewissen streite (Apg. 4, 19. 5, 29.). Aber es wäre zweckwidrig gewesen, diese Ausnahme ausdrücklich beyzufügen. Auch hatte er wohl in dem Zeitpunkt, in welchem er schrieb, und in einem Brief an die Römer, keine besondere Veranlassung dazu.

ὀ γαρ ἐϛιν ἐξυσια — Θεϋ. ἐξυσια möchte wohl in diesem Satz das Abstractum bedeuten. Es ist Gottes Wille, daß eine obrigkeitliche Gewalt da sey; es ist eine absichtliche Veranstaltung der göttlichen Vorsehung, daß Menschen vereint in bürgerlicher Gesellschaft leben, und daß es eine obrigkeitliche Gewalt, Obrigkeiten, gibt, weil ohne diese die Zwecke der bürgerlichen Gesellschaft nicht erreicht werden können; es ist nicht ein Zufall, nicht bloßes Menschenwerk, nicht Etwas, das dem göttlichen Willen entgegen ist. Uebrigens mußte unter der Gewalt selbst, und der Art, sie zu erlangen, oder sie zu gebrauchen, unterschieden werden. Im zweyten Satz aber kann man unter *ἐξυσιαι* das concretum, die obrigkeitlichen Personen verstehen.

αἱ δε ὀυσαι ... die obrigkeitlichen Personen, welche jezt da sind, sind von Gott verordnet (hier wird *ἐξυσιαι* als das concretum genommen). Es liegt daher in diesen Worten nicht blos der Sinn: Der obrigkeitliche Stand ist eine göttliche Anordnung — sondern das: die Vorsehung Gottes ließ sie zum Besitz der obrigkeitlichen Gewalt kommen, und es ist daher sein Wille, daß ihre obrigkeitliche Gewalt von den einzelnen Bürgern des Staats, den sie regieren, durch Gehorsam auch thätig anerkannt werde, sie möchten rechtmäßig oder unrechtmäßig zu ihrer Gewalt gekommen seyn.

Chrysostomus (Homil. XXIII. in ep. ad Rom.) nimmt *ἐξυσια* und *ἐξυσιαι* als Abstractum, und sagt bey den Worten: *ὀ γαρ ἐϛιν ἐξυσια ... Θεϋ: Τι λεγεις; πας ὀυν ἀρχων ἀπο τϋ Θεϋ κεχειροτονηται; ὀ τϋτο λεγω, φησιν. Ουδε γαρ περι των καθ᾽ ἑκαϛον ἀρχοντων ὁ λογος μοι νυν, ἀλλα περι αὐτϋ τϋ πραγματος. Το γαρ ἀρχας εἰναι, και τας μεν ἀρ-*

χειν, τες δε ἀρχεσθαι ...., της τε Θεε σοφιας ἐργον εἰναι φημι. Δια τετο ἐκ εἰπεν· ἐ γαρ ἐςιν ἀρχων, εἰ μη ὑπο Θεε, ἀλλα περι τε πραγματος διαλεγεται, λεγων· ἐ γαρ ἐςιν ἐξεσια, εἰ μη ὑπο Θεε etc. Bey den folgenden Worten: αἱ δε ἐσαι ... τεταγμεναι εἰσιν bemerkt er: ἐτω και ὁταν λεγη τις σοφος: „ὁτι παρα κυριε ἁρμοζεται ἀνδρι γυνη" (Prov. 19, 14.), τετο λεγει, ὁτι τον γαμον ὁ Θεος ἐποιησεν, ἐχ οτι ἑκαςον συνιοντα γυναικι αὐτος συναπτει etc. Auch Morus tritt dieser Erklärung bey: „Hoc de toto ordine, de toto hoc hominum genere et classe capiendum — hic ordo est a Deo, nullo alio sensu, quam quod Deus vult, esse illum in civitate." Versteht man nun mit Chrysostomus und Andern durch ἐξεσια und ἐξεσιαι die obrigkeitliche Gewalt, Würde, in abstracto, so muß wenigstens das als consequens noch hinzugedacht werden: es ist also auch Gottes Wille, daß der einzelne Bürger diejenigen Personen, die im Besitz der obrigkeitlichen Gewalt sind, als solche (durch Unterwürfigkeit und Gehorsam), thätig anerkenne. Denn sonst (Mosheim's Sittenlehre der heil. Schrift, IX. Th. S. 16. f.) stimmt der in den Worten: ἐ γαρ ἐςιν .... τεταγμεναι εἰσιν, enthaltene Grund mit dem Zweck des Apostels, seine Leser zum Gehorsam gegen die würklich vorhandenen Obrigkeiten zu ermahnen (vergl. πασα ψυχη ... und V. 2. 5.), nicht zusammen.

V. 2. **Wer also der Obrigkeit sich widersezt, der widersezt sich der göttlichen Anordnung; die aber, die sich empören, werden ihrer verdienten Strafe nicht entgehen.**

ἀντιτασσομενος, wer widersteht, den Gehorsam versagt.

ἑαυτοις, entweder pleonastisch, ohne besondern Nachdruck; oder, wenn es mit Nachdruck gesezt wäre, wie Koppe: durch ihre Schuld; sie haben es sich selbst zuzuschreiben.

κριμα ληψονται, poenam luent, vgl. Matth. 23, 14. sie werden gestraft werden von Menschen, von der Obrigkeit; auf jeden Fall von Gott.

V. 3. **Denn die Obrigkeiten sind nicht den guten,**

sondern den bösen Thaten furchtbar. Willst du also nicht Ursache haben, dich vor der Obrigkeit zu fürchten, so thue, was recht ist, und du wirst ihren Beyfall erhalten. V. 4. Denn sie ist eine Dienerin Gottes zu deinem Besten. Wenn du aber Böses thust, so fürchte dich. Nicht vergebens führt die Obrigkeit das Schwerdt; denn sie ist eine rächende Dienerin Gottes, zur Bestrafung dessen, der das Böse thut.

Entweder ist dieses mit dem unmittelbar Vorhergehenden (*κριμα ληψονται*) zu verbinden, wie Koppe thut. Sie werden von Gott gestraft werden, in vielen Fällen von der Obrigkeit selbst (V. 2.); denn überhaupt hat man in der Regel nur bey einem gesetzwidrigen Handeln sich vor der Obrigkeit zu fürchten. Es könnte aber, bey dieser Verbindung mit *κριμα ληψονται*, der Sinn dieser Worte (V. 3. 4.) auch so bestimmt werden: die sich widersetzen, sollen (durch die Obrigkeit, wo möglich; oder überhaupt: sollen) gestraft werden. Denn die obrigkeitliche Gewalt ist eine ihrem Zweck nach wohlthätige göttliche Anordnung. Denn nicht für Rechthandelnde, sondern für Unrechthandelnde sollen die Obrigkeiten furchtbar seyn. Willst du also nicht Ursache haben, dich vor der Obrigkeit zu fürchten, so handle recht (gesetzmäßig); dann hast du auf ihren Beyfall Anspruch zu machen u. s. w. Oder man kann auch annehmen, daß in V. 3. 4. ein neuer Grund für die Pflicht der Unterwürfigkeit gegen die Obrigkeit enthalten sey: sie ist dazu bestimmt, die Störer der öffentlichen Ruhe zum Vortheil der Gesellschaft zu bestrafen (1 Petr. 2, 13. f.). Selbst schlimme Obrigkeiten thun dieß oft; und es ist daher auch weit besser, unter einer schlimmen Obrigkeit zu stehen, als in völliger Anarchie zu leben. So könnte V. 3. 4. zugleich mit *οἱ δε ... κριμα ληψονται* (V. 2.), und mit *πασα ψυχη ... ὑποτασσεσθω* (V. 1.) verbunden werden. Auf den leztern Satz würde sich das *γαρ* V. 3. eben so, wie das *γαρ* V. 1., beziehen.

οἱ γαρ ἀρχοντες ὐκ εἰσι ... Man könnte dieß auf das beschränken, was die Obrigkeiten thun sollen. Die Nütz-

lichkeit des obrigkeitlichen Standes würde, nach seiner Bestimmung betrachtet — ἀρχοντες, qua tales, qua ἐξουσιαι. Paulus spricht aber wohl von dem, was gewöhnlich der Fall ist, und was wohl auch gerade zu der Zeit der Fall war, da Paulus schrieb. Wenigstens verfolgte man damals zu Rom die Christen nicht; auch die Juden waren wieder nach Rom zurückgekehrt; und die Rechtspflege war wohl damals noch ziemlich gut.

φοβος, metuendi sunt, so viel als φοβεροι; oder: esse non debent terribiles (terrori).

ἀγαθα ἐργα, nicht moralisch gute, sondern: den bürgerlichen Gesetzen angemessene Handlungen.

θελεις für εἰ θελεις, vgl. 1 Cor. 7, 18. Jac. 5, 13. 14.

ἑξεις ἐπαινον, die Obrigkeit wird dir das Zeugniß geben müssen, daß du ein guter Bürger seyest, und du kannst erwarten, daß sie dich auch als einen guten Bürger behandelt; ἑξεις nancisci poteris, oder besser: jus habebis; du wirst mit Recht ihren Beyfall erwarten können. ἐξ αὐτης, vgl. 2, 19.

V. 4. διακονος, die Obrigkeit ist, nach ihrer Bestimmung betrachtet, ein Werkzeug zur Beförderung der göttlichen Absichten; oder: die obrigkeitliche Gewalt an sich ist ein Mittel zur Beförderung göttlicher Zwecke.

σοι εἰς το ἀγαθον, zu deinem Besten, zu deinem Schutze.

μαχαιραν, nicht vergebens hat sie das Recht, zu strafen, (μαχαιρα, das Werkzeug der Strafe), besonders aber auch das Recht, zur Todesstrafe zu verurtheilen. Ein Symbol davon war das Schwert (der Dolch, pugio) das die römischen Kaiser trugen.

ἐκδικος ist mit διακονος zu verbinden, und wird durch das Folgende erläutert.

το κακον πρασσων, so viel als: κακοποιος 1 Petr. 2, 14. vgl. V. 12. und 4, 15. ut poena infligatur (εἰς ὀργην) male agenti. Diesen Beweggrund würde Paulus nicht gebraucht haben, wenn die Christen damals schon verfolgt worden wären.

V. 5. **Man hat sich also ihr zu unterwerfen,**

nicht allein wegen der Strafe, sondern auch des Gewissens wegen.

Ein natürlicher Schluß aus dem Vorhergehenden, besonders aus V. 1. 2. Wenn die Obrigkeit göttliche Veranstaltung ist, so soll man ihr nicht nur um der Strafe willen, sondern auch um des Gewissens willen gehorchen, weil man nämlich überzeugt ist, daß es Pflicht, daß es Gottes Gebot sey (V. 1. 2. 4.).

δια την ὀργην, dieser Beweggrund wird nicht ganz ausgeschlossen, und er kann auch als ein moralischer gedacht werden.

δια την συνειδησιν, s. oben. Es kann hierin auch der Wink liegen: Christen sollen auch darum der römischen Obrigkeit um so williger gehorchen, weil die Erhaltung des Christenthums davon abhangt (s. oben die Einleitung zu diesem Kapitel).

V. 6. **Aus diesem Grunde sollt ihr auch Abgaben entrichten; denn sie sind von Gott verordnete Diener des Staats.**

δια τουτο bezieht sich auf *συνειδησιν* (V. 5.): aus Gehorsam gegen Gott.

φορους, Steuern, tributa pro solo (fundo) capiteque solvenda.

τελειτε, der Indicativus in der Bedeutung des Imperativus.

λειτουργοι Θεου, sie sind von Gott aufgestellt, daß sie für das allgemeine Beste sorgen; *λειτουργειν*, dem Staate Dienste leisten; dann auch überhaupt: irgend ein Amt verwalten; irgend einen Dienst leisten.

εἰς αὐτο τουτο προσκαρτερουντες, eben dafür sorgen sie anhaltend, oder: sollen sie sorgen, daß sie *λειτουργοι Θεου* seyen, daß sie die Zwecke Gottes, die sich auf das allgemeine Beste beziehen, befördern; *εἰς αὐτο τουτο*, nämlich überhaupt *εἰς το λειτουργειν*. Dieß ist ihr Beruf; darum ist man auch der höchsten Obrigkeit theils wegen der vielfachen Ausgaben, die der Zweck der Regierung fordert, theils wegen ihrer eigenen

Arbeiten, die sie als höchste Obrigkeit verrichten muß, Abgaben, den untergeordneten Obrigkeiten einen angemessenen Gehalt schuldig.

V. 7. **So gebet denn Jedem, was ihr ihm schuldig seyd; wem Steuer gebührt, Steuer; wem Zoll gebührt, Zoll; wem Furcht gebührt, Furcht; wem Ehre gebührt, Ehre.**

Auch dieses bezieht sich auf Pflichten, welche die Christen als Bürger eines Staats zu leisten haben.

τῳ, entweder muß hier allemal *ἀπαιτȣντι* oder etwas Aehnliches subintelligirt werden; vgl. 2 Cor. 8, 15. 4 Mos. 35, 8.; oder steht *τῳ* für *ᾧ* (oder für *τȣτῳ* oder *αὐτῳ*, indem *ᾧ* dazu gedacht wird, vergl. *Viger.* pag. 9. s.), wobey *ὀφειλετε* subintelligirt werden muß. Andere, wie Beza: *τῳ* sc. *ὀφειλομενῳ*, ei, cui debetur.

φοβος, Ehrerbietung gegen Vorgesetzte, mit Gehorsam verbunden.

τιμη ist weniger, als: *φοβος*, äussere Ehrerbietung; ein geringerer Grad von Ehrerbietung, den man auch seines Gleichen erweisen soll (vergl. 12, 10. 1 Petr. 3, 7.). Doch scheint hier nicht von Menschen gleichen Standes die Rede zu seyn.

V. 8. **Ihr seyd Niemand nichts schuldig, ausser Liebe gegen einander; denn wer seinen Nächsten liebt, der hat das Gesetz erfüllt.** V. 9. **Denn das Gebot: du sollst nicht ehebrechen; du sollst nicht morden; du sollst nicht stehlen; du sollst dich nicht gelüsten lassen; und jede andere Gebote sind enthalten in diesem: du sollst deinen Nächsten lieben, wie dich selbst.** V. 10. **Die Liebe thut dem Nächsten nichts Böses; des Gesetzes Erfüllung ist also die Liebe.**

V. 8. Ihr seyd einander nichts Anderes schuldig, als daß ihr einander liebet.

μηδενι ist mit einer Beschränkung zu verstehen, auf welche das *ἀλληλȣς* hindeutet.

νομον πεπληρωκε, *νομος* ist hier entweder das göttliche,

das bürgerliche Gesetz. In Absicht auf V. 8. könnte
ος das göttliche Gesetz überhaupt bedeuten (wie Gal. 5,
); auch läßt sich V. 9. bey dieser Annahme noch gut er-
en; aber nicht so V. 10. Hier heißt es: die Liebe be-
igt Niemand, folglich erfüllt sie das göttliche Gesetz; aber
göttliche, oder mosaische Gesetz schreibt nicht nur die
chten der Gerechtigkeit vor. Der hat das göttliche Ge-
noch nicht erfüllt, der Andere nicht beleidigt. Der Apo-
scheint also von denjenigen Pflichten zu handeln, welche
Bürger so gegeneinander zu erfüllen verbunden sind, daß
kraft der bürgerlichen Gesetze dazu gezwungen werden
ten. So wäre νομος also das bürgerliche Gesetz, lex.
se Erklärung paßt sehr gut in den Zusammenhang, da
Apostel von den Pflichten gegen die Obrigkeit, von wel-
er V. 1—7. gehandelt hatte, nun V. 8. zu den Pflich-
gegen die Mitbürger übergeht, welche man um so leich-
erfüllen könne, da sie alle in dem Gebot der Liebe ent-
en seyen. Wer dieses beobachte, erfülle alle bürgerliche
chten (V. 8.). Denn alle göttlichen Gebote, welche um
allgemeinen Besten willen auch das Ansehen bürgerlicher
etze haben, und jedes andere bürgerliche Gesetz, das die
enseitigen Bürgerpflichten betreffe, sey in dem Gebote
halten: Liebe deinen Nächsten, wie dich selbst (V. 9.).
s ein Bürger dem Andern nach dem bürgerlichen Gesetz
ldig sey, vereinige sich darin, daß keiner den Andern be-
ige. Das werde aber der gewiß nicht thun, der noch
ter gehe, und andere, wie sich selbst, liebe. Die Liebe
erfülle das bürgerliche Gesetz. (s. *Storrii* Diss. de voce
ρωμα §. 13. in Opusc. Vol. I. pag. 184. s.). — Man
nte aber doch durch νομον (V. 8. 10.) das, was es ge-
nlich bedeutet, das göttliche Gesetz (inwiefern es sich
Pflichten gegen Andere bezieht) verstehen, wenn man
ähme, was wohl nicht unwahrscheinlich ist, 1) das πλη-
α ὀν ... (V. 10.) beziehe sich nicht auf das Nächstvor-
gehende, sondern auf V. 9.; 2) die Worte V. 10.: ἡ ἀγα-
... ὀκ ἐργαζεται seyen blos eine Erläuterung davon,

daß die von Paulus im V. 9. ausdrücklich genannten Gebote in dem Gebote der Liebe des Nächsten enthalten seyen; 3) in Beziehung auf die Worte des 9ten V. aber: και ει τις ἑτερα ἐντολη, die sich auch auf präceptive (affirmative) Gebote beziehen, müsse V. 10. nach: ὐκ ἐργαζεται, noch etwas hinzugedacht werden: eben so erfüllt die Liebe auch die, in andern Geboten vorgeschriebenen, auch die positiven Pflichten gegen Andere. Demnach wäre der Sinn V. 8—10. dieser: Wer den Nächsten liebt, erfüllt das göttliche Gesetz (so ferne es sich auf Andere bezieht, vgl. το ἀλληλυς ἀγαπᾳν); denn die Gebote aus dem göttlichen Gesetz: du sollst nicht ehebrechen 2c., so wie auch alle andere affirmative Gebote (εἰ τις ἑτερα ἐντολη) sind in dem Gebote der Liebe enthalten. Die Liebe thut dem Nächsten nichts Böses (s. oben Nro. 2.); sie erfüllt auch die anderen positiven Gebote (Zusatz, s. oben Nro. 3.); sie ist also die Erfüllung des Gesetzes.

V. 9. ὐ ψευδομαρτυρησεις; die Aechtheit dieser Worte ist sehr zweifelhaft.

ὐκ ἐπιθυμησεις, auch dieses Verbot könnte nach der Storrischen Erklärung unter die bürgerlichen Gesetze gerechnet werden; zwar nicht in so fern Begierden, die im Innern der Seele verborgen liegen, darin verboten sind, aber so fern manche Begierden sich auch in äusserlichen, zwar nicht vollbrachten, Handlungen zeigen. Auch im bürgerlichen Rechte werden *attentata* scelera für strafbar erklärt (*Storr* l. c. not. 83.)

ἀνακεφαλαιὐν, in summam redigere, summatim comprehendere; kurz zusammenfassen.

V. 10. πληρωμα, Hauptinnhalt oder Erfüllung. *Storr* l. c.: „Amor alterum non laedit. Summa igitur legis amor; aut, si malis, quod igitur implet legem, amor est; seu, amor igitur facit legi, quod satis est."

V. 11. Dieses thut um so mehr, da ihr wisset die Zeit, in welcher ihr lebet; da ihr wisset, daß die Stunde da ist, da wir aus dem Schlaf erwachen; denn jezt

ist das Heil uns näher, als damals, da wir anfiengen, zu glauben. V. 12. Die Nacht ist schon weit vorgerückt; der volle Tag ist nahe; lasset uns also ablegen die Werke der Finsterniß, und anziehen die Rüstung des Lichtes.

Vgl. 1 Thess. 5, 5. ff.

V. 11. *και τυτο* sc. *ποιειτε;* eine ähnliche Ellipse Offenb. Joh. 19, 10. bey *ὁρα μη*. Das *τυτο* bezieht sich aber nicht blos auf die zunächst vorher angeführten Pflichten, sondern auch auf alle, welche von 12, 1. an angeführt worden sind.

ειδοτες τον καιρον, weil ihr wisset, in welcher Zeit ihr lebet, und was diese Zeit von euch fordere (*τον καιρον, hoc tempus*); weil ihr wisset, daß ihr nicht erst anfanget, die christliche Lehre kennen zu lernen; daß diese schon vor einiger Zeit, schon lange auch euch (in Rom) bekannt gemacht worden ist ꝛc. Daß dieß der Sinn sey, erhellt aus dem Folgenden.

ὁτι ὡρα ..., Erklärung des *τον καιρον*: daß nämlich die Zeit da sey, zu wachen (*ἐγερθηναι*, daß wir sollen aufgewacht seyn; also: daß wir wachen sollen, nicht schlafen); daß wir recht aufmerksam auf unsere Pflichten seyen, recht bedachtsam handeln (stets sorgfältig prüfen, was das Christenthum von uns fordere, 12, 2.) und in der Erfüllung unserer Christenpflichten recht ernstlich und thätig seyn sollen. Ein Theil der römischen Christen mochte wohl bisher die von Paulus (Kap. 12, 13.) geforderten Pflichten nicht so sorgfältig und eifrig beobachtet haben, als es seyn sollte.

ἐγγυτερον ἡμων ἡ σωτηρια, entweder: wir sind dem Ziele der Seligkeit, welche Christen gleich nach dem Tode zu hoffen haben (vgl. *σωτηρια* Offenb. Joh. 7, 10. Weish. 5, 2.), jezt näher gekommen, als zu der Zeit, da wir anfiengen, zu glauben; um so ernstlicher sollen wir es uns angelegen seyn lassen, uns so zu verhalten, daß wir jenes große Ziel nicht verfehlen. Wie Wettläufer, wenn sie nahe am Ziele sind, sich um so mehr anstrengen, es vollends zu erreichen.

Chrysostomus ad h. l.: ὁσῳ μαλλον ἐγγυς το βραβειον τοσουτῳ μαλλον διεγειρεσθαι χρη προς τους ἀγωνας. Ἐπει και οἱ δρομεις (cursores) τουτο ποιουσιν· ὁταν προς τῳ τελει του δρομου γινωνται, και τη του βραβειου ληψει, τοτε διανιςανται μειζονως. Oder: Die Vortheile, welche uns das Christenthum gewährt, die Wohlthaten, welche dem Christen zu Theil werden, sind nun leichter für uns zu erkennen (vgl. 10, 8. ἐγγυς); unsere Erkenntniß davon ist klarer, heller, gewisser (so wie die von näheren Gegenständen); wir haben schon eigene Erfahrung davon; wir sind stärker in unserer Ueberzeugung, als zu der Zeit, da wir anfiengen zu glauben. Die folgenden Worte (V. 12.) lassen sich auch der ersten Erklärung entsprechend erklären. Paulus konnte dieses Leben eine Nacht nennen, in Rücksicht auf die Unvollkommenheit der Erkenntniß, auf die Leiden und Gefahren, die hier Statt finden, wie in der Nacht; das künftige aber einen Tag, in Rücksicht auf die hellere Erkenntniß und die Freyheit von Leiden und Gefahren (vergl. Annotat. ad loca quaedam epist. ad Romanos, not. 75.). Nimmt man diese Erklärung an, so folgt daraus doch noch nicht, daß Paulus den Zeitpunkt der lezten Zukunft Christi oder der Auferstehung und des Gerichts für so nahe erklärt habe — Denn σωτηρια kann ja die Seligkeit bedeuten, welche Christen unmittelbar nach dem Tode erlangen (Offenb. 7, 10. 2 Tim. 4, 18.), vgl. a. a. O. S. 31. f. Doch eben wegen der wahrscheinlicheren Erklärung von V. 12. ist auch die obige zweyte Erklärung vorzuziehen. Morus: majorem bonorum et commodorum religionis christianae partem possidemus, quam possidebamus olim; plus nunc scientiae, plus exercitationis, adminiculorum, facultatis recte agendi habemus etc.

V. 12. ἡ νυξ προεκοψεν . . . die Nacht ist vorgerückt; processit, vergit ad diem, diluculum est. *Theophylactus:* προς τελος ἐςι, dem Ende nahe.

ἡμερα, der volle Tag ist nahe.

νυξ ist hier die Zeit der Unwissenheit und des Irrthums in Absicht auf Religion und Tugend; ἡμερα die Zeit einer

ganz hellen und richtigen Erkenntniß der christlichen Religions-wahrheiten. Die Zeit der Unwissenheit ist beynahe verschwunden; es nähert sich schon die volle Erkenntniß. Mit dieser Erklärung stimmt die obige zweyte Erklärung von σωτηρια am besten überein.

αποθωμεθα ... Lasset uns ablegen die Werke der Finsterniß, Handlungen, welche in der Nacht, in der Finsterniß begangen zu werden pflegen; oder hier: Handlungen, die nur dem Zustand unwissender und ungebesserter Menschen angemessen sind.

οπλα φωτος; Morus: instrumenta, adminicula piae vitae (1 Theſſ. 5, 8. Eph. 6, 11. ff.). Besser vielleicht: vestimenta (wie das hebr. כלי 5 Mos. 22, 5.) luci convenientia s. diurna; solche Handlungen und Gesinnungen, die sich für erleuchtete Christen schicken.

Paulus spricht hier in den Worten *αποθωμεθα* etc. communicative, in Beziehung auf einen Theil der römischen Christen. Daher ist es auch nicht nöthig, zu übersetzen: *pergamus* deponere etc. Denn es ist nicht unwahrscheinlich, daß es unter den römischen Christen einige gegeben habe, die das, wovon Paulus hier spricht, noch nicht sorgfältig genug beobachteten. Auch was Paulus in 6, 18. 22. rc. sagt, steht damit nicht im Widerspruch: die lezteren Stellen können auf den größeren Theil der römischen Christen bezogen werden.

V. 13. **Anständig, wie sich's am Tage geziemet, lasset uns leben, nicht in Nachtschwärmen und Trunkenheit, nicht in Unzucht, nicht in Zank und Neid.**

Paulus erläutert hier das am Ende von V. 12. Gesagte mit einigen Beyspielen.

ευσχημονως, laßt uns ein anständiges Leben führen, wie es sich für den Tag geziemt.

κωμοις .... Beyspiele von Sünden, die vorzüglich bey Nacht begangen werden.

κωμοις και μεθαις, ausschweifende nächtliche Lustbarkeiten, die auf die ordentlichen Mahlzeiten folgten, wo Haufen

Dieses Blatt muß an der gehörigen Stelle statt des dortigen eingeklebt werden

trunkener Menschen tanzend und singend durch die Straßen liefen und lärmten.

κοιταις και ἀσελγειαις, Hendiadys. Concubitus (Hebr. 13, 4.) illiciti, lascivi; unerlaubte Arten der Befriedigung des Geschlechtstriebs.

ἐριδι και ζηλῳ; Händel und Streitigkeiten, aus Haß und Neid entstanden.

V. 14. **Betrachtet euch vielmehr als solche, die verbunden sind mit Jesus Christus, dem Herrn, und sorget nicht so für den Leib, daß böse Lüste dadurch geweckt werden.**

ἐνδυσασθε, eine Anspielung auf die Kleider für den Tag; *ἐνδυσασθαι* heißt, in einer engen Verbindung mit einem Andern stehen, ein Lehrling des Andern seyn, sich nach seinem Beyspiel bilden; einen nachahmen. Vgl. Kypke, und besonders eine Stelle aus *Dionys. Halic.* Ant. L. XI. bey Kypke, Koppe und Rosenmüller. Lebet als genau verbunden mit Christo (Gal. 3, 27.); oder: ahmet Christo nach; bildet euer Leben nach seinem Beyspiel.

και της σαρκος προνοιαν ... sorget nicht so für euren Körper, daß unerlaubte Begierden dadurch entstehen; oder: sorget nicht in der Absicht für euren Körper, daß ihr den bösen Lüsten nachhänget. Uebermaaß und Leckerhaftigkeit im Essen und Trinken war damals in Rom sehr gewöhnlich, und beförderte auch die Wollust sehr stark (vgl. Michaelis Anmerkk.) Um so mehr hatte Paulus Ursache, auch davor ernstlich zu warnen.

Vierzehntes Kapitel.

Zu der Zeit des Apostels gab es Christen, hauptsächlich aus den Juden, welche sich verpflichtet hielten, die mosaischen Verordnungen in Absicht auf Speisen und Feste genau zu beobachten. Manche Christen aus den Juden trugen wohl auch Bedenken, eine auch im mosaischen Gesetze nicht verbotene Speise zu genießen, wenn sie besorgten, es sey etwas vom Götzenopferfleisch Uebriggebliebenes. Denn in 2 Mos. 34, 15. war den Juden das Essen des Götzenopfers bey Opfermahlzeiten ausdrücklich verboten. Einige von diesen scheinen so weit gegangen zu seyn, daß sie sich des Genusses aller Arten von Fleisch und des Weines enthielten. Diese waren wohl Judenchristen aus der pharisäischen Parthey; und es ist nicht nöthig, anzunehmen, daß sie vorher Essener gewesen seyen. Für diese Meynung führt zwar Koppe folgende Gründe an: 1) Paulus setze voraus, daß diese Christen sich alles Fleisches enthalten haben (V. 2.), wozu sie durch die mosaischen Gesetze nicht verbunden gewesen; was aber bey den Essenern Gesetz gewesen sey. 2) Paulus setze eben so voraus, daß wenigstens einige derselben sich auch des Weins enthalten haben (V. 21.), dessen Genuß gleichfalls nicht im mosaischen Gesetz, wohl aber bey den Essenern verboten gewesen sey. Aber diese Umstände lassen sich auch auf solche deuten, die nicht gerade Essener waren. Es konnte solche Judenchristen geben, die deßwegen kein Fleisch aßen, weil sie ganz sicher seyn wollten, kein Götzenopferfleisch zu essen. Wenigstens erzählt Josephus (in seinem Leben, Kap. 3.), daß einige jüdische Priester, die nicht Essener waren, zu Rom aus Gewissenhaftigkeit blos von Früchten gelebt hätten. Und was den Wein betrifft, so konnten ängstlich gewissenhafte Judenchristen überhaupt glauben, sich deßwegen alles Weins enthalten zu müssen, um keinen den Götzen geweihten Wein zu trinken. Andere Christen dagegen, hauptsächlich aus den Heiden, dachten hierin freyer; sie glaubten, weder an die mosaischen Speiseverbote, noch an die Feyer der jüdischen

Feste gebunden zu seyn. Aber sie zeigten zugleich auch Geringschätzung gegen die Schwächeren, welche noch an beydes sich hielten, und machten von ihrer christlichen Freyheit einen Gebrauch, der für diese anstößig war. Daher erlaubten sich diese auch, harte Urtheile über die Andern zu fällen. Dieses gab nun dem Apostel Anlaß zu den speciellen Ermahnungen, welche dieses und das folgende Kapitel enthält. Er wollte nämlich die Schwächeren zur Gelindigkeit und Billigkeit in Beurtheilung der Freyerdenkenden, und diese zur Werthschätzung der Ersteren und zur Nachgiebigkeit gegen sie ermuntern.

Zu Kap. 14. 15. vergl. man *Mori* Diss. theol. Vol. I. nr. VII. p. 218. ſs.

V. 1. **Den aber, der schwach ist, in Absicht auf Ueberzeugung, behandelt gütig, ohne seine Meynungen strenge zu beurtheilen.**

πιςει, in Absicht auf seine Ueberzeugung, seine Einsichten, in Ansehung dessen, was ihm erlaubt oder nicht erlaubt sey, namentlich in Ansehung der Zuläßigkeit des Genusses gewisser Speisen.

προσλαμβανεσθαι, gütig, liebevoll behandeln, aufnehmen, Philem. V. 12.

μη εἰς, entweder für *μη ἐν*, wie בלא oder לא ב, vgl. Jes. 45, 13. Jer. 15, 13. ohne Unterschied der Meynungen, ohne darauf Rücksicht zu nehmen; *διακρισις*, Unterschied, vgl. Hebr. 5, 14.; oder: so daß ihr nicht streng beurtheilet die Gedanken (vgl. *διαλογισμος* Matth. 15, 19.) desselben.

V. 2. **Der Eine glaubt, alles essen zu dürfen, der Schwache ißt nur Gemüße.**

φαγειν, edere licere. *Storrii* Obss. p. 16.

λαχανα (sc. *μονον*) *ἐσθιει*, er ißt nur Gartenkräuter, Gemüßepflanzen, die auf jeden Fall rein und erlaubt seyen; er glaubt, daß er sich auf diese Art am wenigsten durch Theilnahme am Götzenopferfleisch oder durch Uebertretung eines mosaischen Gesetzes versündigen könne, und enthält sich also alles Genusses von Fleisch.

V. 3. Wer (alles ohne Unterschied) ißt, der verachte den nicht, der es nicht thut, und wer nicht ißt, verurtheile den nicht, der es thut; denn Gott hat ihn gütig aufgenommen.

ὁ ἐσϑιων, sc. παντα (V. 2.) μη ἐξυϑενειτω; der Freyerdenkende verachte den Schwächeren nicht, als einfältig oder abergläubisch.

ὁ μη ἐσϑιων sc. παντα.

μη κρινετω; der Schwächere verurtheile den Freyerdenkenden nicht lieblos als einen strafwürdigen Sünder, als einen solchen, der keine Achtung für Gottes Gesetz habe ꝛc.

προσελαβετο, Gott hat ihn gütig behandelt; vgl. Ps. 27, 10. 65, 5. *Storr*, ad Philem. 12. Opusc. Vol. II. p. 233. s. not. 146. Röm. 11, 15. προσληψις. Gott hat ihn zur Christengemeinde zugelassen; er wollte ihn an den Wohlthaten des Christenthums Theil nehmen lassen; daher dürfen wir ihn nicht lieblos verurtheilen.

V. 4. Wer bist du, daß du einen andern Diener verurtheilest? Seinem Herrn steht oder fällt er; es wird aber wohl dazu kommen, daß er steht; denn Gott kann dieß bewerkstelligen.

Wie man auch die Worte ςηκει, πιπτει etc. erklären mag, so ist der Hauptgedanke der: so wie es nicht ziemt, den Sclaven eines Andern zu verurtheilen, sondern so wie man das, was der Sclave thut, seinem Herrn heimstellen muß, so darf man auch einen Verehrer Gottes (δυλον Θευ) nicht verurtheilen, sondern muß ihn Gott überlassen; Gott allein kann es beurtheilen, ob er aufrichtig und redlich handelt oder nicht; nur Gott weiß es, aus welchem Grunde er Alles ißt, oder nicht; ob er es aus Ueberzeugung thut oder nicht; ob er dabey schuldfrey ist oder nicht.

τῳ ἰδιῳ κυριῳ ςηκει ἡ πιπτει; hier finden hauptsächlich zwey Erklärungen Statt.

Entweder, wie Storr (Opusc. Vol. II. p. 364. not. 201.): Contrarium τε πιπτειν, a quo *Demosthenes*, Vol. I. p. 210. το σωϑηναι disjungit, est ςηκειν, ςαϑηναι: „Quo jure tan-

tum sumere tibi potes, ut alienum servum condemnes? A domino suo (dativus enim, instar praepositionis מ Job 12, 3. et ἀπο 2 Cor. 2, 3. causae efficientis index est, ut 2 Petr. 2, 19. add. *Kypke* ad Matth. 5, 21. et Obss. gr. p. 115. coll. p. 289. s. not.), a suo igitur hero vel servatur (στηκει, non damnatur), vel prosternitur (πιπτει, damnatur), salvus autem erit (σαθησεται). Deo enim, quamvis tibi, esum (Rom. 14, 3.) per errorem (cf. v. 14. 22.) pro peccato habenti, secus judicandum esse videatur, licet profecto (cf. Jac. 4, 12.) servare (σησαι, absolvere) eum;" cf. etiam *Kypke* ad Apoc. 14, 8. Act. 26, 22. Es hängt von seinem Herrn ab, ihn zu verurtheilen oder nicht. Gegen diese Erklärung könnte man indessen einwenden, daß in den von Kypke angeführten Stellen, so wie auch in 1 Petr. 2, 19., das Verbum, auf das sich der Dativus bezieht, ein Passivum, nicht, wie Röm. 14, 4. (στηκειν, πιπτειν), ein Intransitivum ist. Auch kann man bemerken, daß von den Schwächern nicht immer aus Irrthum das Essen für Sünde gehalten worden sey, indem in gewissen Fällen die Freyerdenkenden sich würklich durch ihr Essen versündigt haben. Uebersetzt man: er wird losgesprochen (nicht verurtheilt) werden (Luc. 21, 36.), so muß wohl hinzugedacht werden: in Hinsicht auf das, um dessen willen du ihn verurtheilst — was du für strafwürdig hältst; oder: in wie fern er bey seinem Handeln voraussetzt, daß der Genuß auch solcher Nahrungsmittel, die du für unrein hältst, an sich nicht verunreinige (nicht unerlaubt sey). — Man kann aber auch übersetzen: er kann losgesprochen werden, wenn man voraussetzt, daß darauf hier Rücksicht genommen werde, ob er in aller Hinsicht dem göttlichen Willen gemäß handle, z. B. nach einer hinlänglich geprüften und festen Ueberzeugung und mit einer pflichtmäßigen Rücksicht auf Andere.

Oder: στηκειν bedeutet: recte agere; πιπτειν: delinquere. Es ist auch bey dieser Erklärung vorauszusetzen, daß das σv V. 4. (vgl. V. 3. και ὁ μη ἐσθιων — μη κρινετω) sich auf den Schwächeren, auf den μη ἐσθιοντα (V. 3.) beziehe (so

wie das erste ου V. 10.), also das ἀλλοτριον οἰκετην auf den stärkern oder freyerdenkenden Christen. Der Leztere handelte nun allerdings immer nach einer richtigen Ueberzeugung, so fern er voraussetzte, daß der Genuß jeder Speise im Allgemeinen erlaubt sey (V. 14.). Aber er verschuldete sich (πιπτει), wenn und in so fern er nach einer unrichtigen und als unrichtig für ihn erkennbaren Meynung, nach einer nicht hinlänglich geprüften und festen Ueberzeugung (πιςις V. 15.) handelte. Unrichtig konnte seine Meynung in besonderer Anwendung auf einzelne Fälle (V. 15. 20.) seyn, wenn er zu wenig Rücksicht auf schwache Brüder nahm. Er verschuldete sich nicht (ςηκει), wenn er nach einer (auch in der Anwendung auf einzelne Fälle) ganz richtigen Ansicht, oder aus unverschuldetem Irrthum (in Hinsicht auf die besondere Anwendung auf einzelne Fälle), und zugleich nach einer hinlänglich festen Ueberzeugung von der Richtigkeit seiner Ansicht (mit πιςις V. 23.) handelte. Da also das κρινων (V. 4.) sich auf eine an sich richtige Ueberzeugung (daß der Genuß aller Arten von Speisen an sich erlaubt sey, V. 2.) bezog; so möchte wohl ςηκειν, πιπτειν sich nur auf eine hinlänglich feste und geprüfte Ueberzeugung, oder auf den Mangel an derselben beziehen. Ein solcher, der alles ißt, handelt also recht, oder er versündigt sich; er handelt nach einer festen, nicht aus unsittlichen Quellen entspringenden, Ueberzeugung, oder er handelt ohne feste Ueberzeugung, aus unsittlichen Beweggründen (ςηκει ἢ πιπτει). Und das ist seines Herrn Sache (τῳ ἰδιῳ κυριῳ); es geht blos seinen Herrn an. Nur sein Herr, nur Gott hat das Recht, darüber (entscheidend) zu urtheilen, ob er stehe oder falle, ob er recht handle, oder sich versündige; nicht dir kommt es zu, darüber abzusprechen. Das ςαθησεται kann demnach so verstanden werden: es kann wohl (oder es wird wohl) bey ihm, wenn er auch gefallen ist (πιπτει), sich in diesem oder jenem Fall verschuldet hat, dahin kommen, daß er ςηκει, daß er in Zukunft nach einer ganz richtigen und zugleich hinlänglich festen Ueberzeugung handelt; denn Gott kann eine solche Ue-

berzeugung bey ihm bewürken (στησαι αὐτον). Es kann dahin kommen, daß er nicht mehr strauchelt, nicht mehr unrecht handelt: Gott kann dieß bewürken. *Koppe:* Servari potest, ne delinquat. Tu putas quidem, peccare eum, qui vescitur carnibus. Quid vero? Si non peccat? Si forte ex Dei gratia ei contingat (vel contigerit) certa persuasio, Christi praeceptis haec non adversari.

Morus: Sive certus animi recte agat, sive incertus erret, non semper incertus errabit (σταθησεται). Potest Deus eum certiorem reddere, atque ei sic ab errore cavere. Uebrigens kann man auch annehmen, daß σταθησεται und στησαι eine andere Bedeutung habe, als στηκει, nämlich die metonymische: für schuldfrey erklären, nicht strafen, von der Strafe freysprechen.

V. 5. Der Eine hält den einen Tag für heiliger als den andern; der Andere hält alle Tage für gleich. Jeder werde nur in Absicht auf seine Meynung gewiß.

Eben die Judenchristen, welche Bedenken trugen, alle Arten von Nahrungsmitteln zu genießen, waren es wohl auch, die sich für verpflichtet hielten, auch als Christen gewisse, im mosaischen Gesetz bestimmte, Tage (vgl. Col. 2, 16.) auf eine religiöse Art zu feyern, die die Christen aus den Heiden nicht feyerten.

κρινει. entweder: schätzen; der Eine schätzt den einen Tag höher als den andern; der Andere schätzt den einen Tag nicht weniger als den andern; er hält den einen nicht für heiliger als den andern; oder: urtheilen; der Eine urtheilt: der eine Tag sey dem andern vorzuziehen (ἡμεραν παρ' ἡμεραν sc. εἰναι); der Andere urtheilt: jeder Tag sey ein Tag (πασαν ἡμεραν sc. ἡμεραν εἰναι); d. h. er hält alle Tage für gleich; was das Nämliche ist.

ἑκαστος; entweder: Jeder handle nur nach seiner Ueberzeugung, nicht gegen sein Gewissen, oder mit zweifelndem Gewissen (V. 23.). Oder: Jeder suche zu einer festen, gewissen Ueberzeugung zu kommen. In πληροφορεισθω liegt wohl auch das: Er prüfe die Gründe, auf welche seine Ue-

berzeugung sich stützen soll, sorgfältig und unbefangen. Er bestimme sein Urtheil nicht nach unzulänglich oder nicht hinlänglich geprüften Gründen.

V. 6. **Wer auf Tage hält, thut es in Rücksicht auf den Herrn, und wer nicht auf Tage hält, thut es nicht in Rücksicht auf den Herrn. Wer ißt, thut es in Rücksicht auf den Herrn, denn er dankt Gott; und wer nicht ißt, thut es auch in Rücksicht auf den Herrn und dankt Gott.**

Paulus setzt hier voraus, daß beyde Arten von Christen wahre Christen seyen, und in den hier angeführten Fällen nach Grundsätzen des Christenthums handeln.

φρονει, qui studet certo cuidam diei, curat diem, wer einen Tag sorgfältig beobachtet, für festlich, für heiliger als andere hält (wie *κρινειν ἡμεραν*).

κυριῳ φρονει, er hält den Tag für heilig, in Rücksicht auf den Herrn, für dessen Willen er es hält, daß auch die Christen die mosaischen Gesetze wegen der Festtage beobachten sollen.

κυριῳ ὀ φρονει, denn er ist überzeugt, daß es dem Willen des Herrn gemäß sey, daß die Christen jene mosaischen Gebote nicht beobachten.

ὁ ἐσθιων, sc. *παντα*, ein Heidenchrist, welcher Speisen aller Art aß, auch welche die Judenchristen für unerlaubt hielten.

εὐχαριστει, durch sein Dankgebet verehrt er Gott; und gibt zugleich auch dadurch zu erkennen, daß er den Genuß der Speise (für welche er Gott dankt), nicht für unerlaubt halte.

και εὐχαριστει, auch der Schwächere dankt Gott für das Wenige, das er genießt.

Man könnte *τῳ κυριῳ* auch so nehmen, wie V. 4.: ita ut judicium ad Deum pertineat. Aber dieser Erklärung steht das *εὐχαριστει* ... nach *κυριῳ ἐσθιει*, entgegen; so wie auch das (bey dieser Erklärung überflüssig scheinende) *και εὐχαριστει*, nach *κυριῳ ὀυκ ἐσθιει*.

V. 7. Denn Keiner von uns lebt sich selbst, und Keiner stirbt sich selbst. V. 8. Leben wir, so leben wir dem Herrn; sterben wir, so sterben wir dem Herrn; wir mögen also leben oder sterben, so sind wir des Herrn. V. 9. Denn Christus ist gestorben und in ein neues Leben eingetreten, um Herr über Todte und Lebendige zu seyn.

Der Sinn und Zusammenhang ist im Allgemeinen wahrscheinlich der: das ganze Leben, Alles, was wir thun, muß auf Gott bezogen werden. Denn wir mögen leben oder sterben, so sind wir nicht unsere eigene Herren; wir sind nicht unabhängig in Absicht auf unsere Handlungen in diesem Leben, und auf unsern Zustand nach dem Tode, sondern wir hängen im Leben und Sterben von Gott ab. Diesen Sinn scheint der Zusammenhang mit V. 8. 9. 10. 12. zu fordern. Also V. 7.: Niemand lebt oder stirbt so, daß er sein eigener Herr sey; Niemand kann (oder: darf) nach seiner Willkühr leben. Denn (V. 8.) wir mögen leben oder sterben, so sind wir in der Gewalt des Herrn, und hängen von ihm ab. Der nähere Zusammenhang mit dem Vorhergehenden kann hiebey so gedacht werden: der Eine und der Andere, der ἐσθιων und der μη ἐσθιων etc. nimmt dabey Rücksicht auf den Willen des Herrn (V. 6.), vorausgesetzt nämlich, daß er ein wahrer Christ ist, als ein Christ handelt, — so handelt, wie Christen handeln sollen. Denn wir sollen bey allen unsern Handlungen Rücksicht auf den Herrn nehmen. Keiner von uns lebt so, daß er nur von sich selbst abhienge, nur sich selbst verantwortlich wäre. Von Gott und Christo sind wir im Leben und nach dem Tode abhängig. Ihm haben wir von allen unsern Handlungen Rechenschaft zu geben (V. 7. ff.). *Morus*, Dissertt. theolog. Vol. I. p. 233.: „Itaque nemo sibi vivit, quatenus nemo suam unius sententiam, suum judicium, sua studia consiliaque suo arbitratu sequi potest, neque ipse constituere, quid probum improbumve sit, et quid, quomodo, quare agere velit, ut recte agat. Nemo rursus sibi moritur hoc sensu, quia tum, cum mo-

ritur, definire nullo pacto potest, quam post discessum ex hac vita sortem habere velit, aut quid illi prodesse debeat, sic potissimum vixisse." Man könnte auch folgende Erklärung geben: da in V. 6. vorausgesetzt wurde, daß beyde, ὁ ἐσθιων und ὁ μη ἐσθιων, wahre Christen seyen, daß beyde als δουλοι κυριου auf eine dem Herrn wohlgefällige Art zu handeln sich bemühen, so sagte nun Paulus V. 7. ff.: denn alle wahre Christen leben nicht nach ihrer Willkühr (2 Cor. 5, 15.), so wie sie auch nicht nach ihrer Willkühr sterben. Sie leben zur Ehre Gottes, nach dem Willen Gottes, und eben so sterben sie auch, Phil. 1, 21.; allein diese Erklärung ist weniger wahrscheinlich. Noch auf eine andere Art ließe sich der Zusammenhang denken, wenn man berechtigt wäre, τῳ κυριῳ V. 6. so zu erklären: ita ut judicium ad Dominum pertineat.

V. 9. και ἀνεστη sollte wahrscheinlich nur eine Erklärung von ἀνεζησεν oder ἐζησεν seyn, und ist unächt.

ἱνα mit dem Erfolg, daß ꝛc. Er ist Herr über Todte und Lebende, und sollte deßwegen in ein neues Leben eintreten, weil er das von seinem Vater ihm aufgetragene Geschäft an Lebenden und Todten in einem herrlicheren Leben vollziehen sollte, vgl. Phil. 2, 9. ff. 2 Cor. 5, 15.

V. 10. **Warum verurtheilst du aber deinen Bruder? oder: warum verachtest du deinen Bruder? Wir werden doch Alle uns stellen müssen vor den Richterstuhl Christi.**

Der Hauptgedanke ist: dein Mitchrist hat nicht dir, sondern nur unserem gemeinschaftlichen Herrn, Christo, Rechenschaft zu geben. Das Urtheil über ihn mußt du Christo überlassen. Vielleicht liegt auch das darin: Wir müssen auch von der Art, wie wir Andere beurtheilen, Christo Rechenschaft geben. Warum verurtheilst du Schwächerer den Stärkeren? Warum verachtest du Stärkerer den Schwächeren? Wir müssen Alle Rechenschaft ablegen ꝛc.; 2 Cor. 5, 10. Χριστου, Andere lesen: Θεου, wie Millius. Aber die Lesart Χριστου ist wahrscheinlicher; auch zieht sie Griesbach vor. Die Lesart Θεου kann durch V. 11. 12. veranlaßt worden seyn.

V. 11. Denn es stehet geschrieben: So wahr ich lebe, spricht der Herr, mir werden sich alle Kniee beugen, und alle Zungen werden Gott bekennen. V. 12. Jeder von uns wird also für sich selbst Gott Rechenschaft geben.

Paulus führt die Stelle Jes. 45, 23. an, verändert einige Worte, drückt aber doch den Sinn der Stelle aus: Alle werden einst mich als wahren Gott verehren müssen. Daraus folgt: Gott ist also auch der, den wir als unsern höchsten Richter erkennen, dem wir Rechenschaft geben müssen (V. 12.). Daß aber Gott durch Christum sich als unsern Richter offenbaren werde, schließt Paulus nicht aus der angeführten Stelle (vergl. τῳ Θεῳ V. 12.), sondern setzt es nur als einen bekannten Satz aus der christlichen Lehre voraus (vgl. 2, 16.). Man muß also, wenn man den 11ten V. mit den nächstvorhergehenden Worten des 10ten V. (παντες ... τȣ Χριςȣ) verbindet, bey V. 12. hinzudenken: Nun aber will Gott durch Christum die Menschen richten ꝛc. *Koppe:* „quae h. l. de Jehova dicuntur, eadem ad Christum transferri, non esse mirandum, cum hunc illi arctissime conjunctum cogitandum esse, ... Pauli et Joannis sententia sit." Man kann aber auch annehmen, daß das γαρ V. 11. nicht auf das unmittelbar Vorhergehende, sondern auf das Entferntere, auf eben das sich beziehe, worauf sich das erste γαρ (V. 10.) bezieht (vgl. γαρ Röm. 2, 13. 14. Phil. 3, 18. 20.).

V. 13. Laßt uns also nicht mehr einander richten (verurtheilen), sondern beschliesset vielmehr, keinem Bruder einen Anstoß oder Aergerniß zu geben.

κρινωμεν, wir wollen einander in Ansehung gleichgültiger Dinge nicht streng, unbillig verurtheilen. Dieß muß wohl hier um des folgenden ἀλλα willen als eine Vorschrift auch für die einsichtsvolleren, freyer handelnden Christen betrachtet werden.

ἀλλα τȣτο κρινατε, entweder: setzet euch vor, beschliesset (vgl. 1 Cor. 5, 3. 7, 37. Schleusners Lexikon bey κρινω); oder: haltet dafür, haltet das für Recht, daß man dem Andern keinen Anstoß oder Aergerniß geben dürfe.

προσκομμα, σκανδαλον; diese Worte können nicht genau unterschieden werden; Anlaß oder Reizung zu irgend einer Art von Sünde und Verschuldung (V. 15. 20. 21.); überhaupt: nullius plane generis scandalum.

Theils durch den Genuß solcher Speisen, die der Andere für verboten hielt, theils vorzüglich durch eine harte, lieblose Beurtheilung der Andersdenkenden konnte man Anlaß dazu geben, daß dieser und Jener (aus Furcht, verachtet zu werden ꝛc.) gegen seine Ueberzeugung aß, also wider sein Gewissen handelte, vgl. 1 Cor. 8, 9. ff. 10, 28. f. 32.

V. 14. **Ich weiß, und bin überzeugt durch Jesum, daß nichts an sich selbst unrein ist, sondern nur für den, der es für unrein hält.**

οιδα και πεπεισμαι, ich bin vollkommen überzeugt.

ἐν κυριῳ Ἰησȣ, per Christum, ich habe durch die Lehre Jesu, oder durch den Beystand Christi (auxilio Christi) die Ueberzeugung erhalten; oder es könnten auch, was aber weniger wahrscheinlich ist, die Worte als formula jurandi genommen werden: confirmo hoc per Christum, vgl. 9, 1.

ὐδεν κοινον, ich habe die feste Ueberzeugung, daß alle Arten von Speisen im Allgemeinen für Christen erlaubt sind, daß keine Art von Speisen für sich, ihrer Natur nach, unrein, oder dem Gesetze nach unerlaubt ist, 1 Tim. 4, 4. Apg. 10, 14. vgl. V. 28. *ὐδεν* muß hier eingeschränkt werden auf die Gegenstände, von welchen hier die Rede ist. Paulus sagt dieses in Beziehung auf die strengeren Judenchristen.

εἰ μη, sondern nur, vgl. Gal. 2, 16. Luc. 4, 26. 27.

ἐκεινῳ κοινον, weil er nämlich, wenn er eine nach seiner Ueberzeugung verbotene Speise genießt, gegen seine Ueberzeugung handelt.

V. 15. **Wenn aber die Speise (das Essen) Ursache ist, daß dein Bruder gekränkt wird, so handelst du nicht mehr der Liebe gemäß. Verderbe nicht durch dein Essen den, für welchen Christus gestorben ist.**

λυπειται, wenn das, daß du diese oder jene Speise issest, deinem Bruder Ursache zur Betrübniß wird, d. h. wenn

er durch dein Essen verleitet wird, sein Gewissen zu verletzen; wenn er zu einer Handlung verleitet wird, die schmerzhafte Gefühle, Gewissensvorwürfe zur Folge hat. Zu dieser Erklärung schickt sich das Folgende *μη απολλυε* (vergl. 1 Cor. 8, 10. 11.) am besten.

μη απολλυε, schade ihm nicht, mache ihn nicht unglücklich; gib nicht Veranlassung, daß er sich versündige.

V. 16. **Lasset also euer Gutes nicht verlästern.**

Handelt auf eine solche Art, daß das Gute, das ihr habet, nicht verlästert werde. Gebet nicht durch Hartnäckigkeit in der Behauptung eurer Meinungen und Rechte in Absicht auf solche Dinge, gebet nicht durch harte Beurtheilung eurer Mitchristen, durch Streitigkeiten und Zänkereyen über solche Gegenstände Anlaß dazu, daß eure Religion, euer Glaube (*ὑμων το ἀγαθον*) von Nichtchristen gelästert werde. Gebet diesen nicht Anlaß zu denken: die Christen beobachten gegen einander selbst das Gebot der Liebe nicht (V. 15. *ὐκετι* ...); sie beurtheilen einander selbst lieblos; sie streiten immer mit einander über gleichgültige Dinge ꝛc. Oder auch: Gebet nicht Anlaß, daß euer Christenthum, oder eure christliche Freyheit von andern schwächeren Christen gelästert werde, vgl. 1 Cor. 10, 30.

V. 17. **Denn das Reich Gottes besteht nicht in Essen und Trinken, sondern in Rechtschaffenheit, in (Streben nach) Eintracht und in der vom göttlichen Geist gewürkten Heiterkeit.**

ἡ βασιλεια τυ Θευ; Storr (Diss. de not. regni coelestis in Opusc. Vol. I. pag. 268. not. 36): jus civitatis in regno Messiae, omnisque cum eo conjuncta beatitas et provincia, seu officia. Die Vortheile und Pflichten eines Bürgers des Reichs Gottes; oder: das, wovon das Bürgerrecht in dem Reiche Gottes abhängt (vgl. in Rücksicht auf den Sinn 1 Cor. 8, 8.). Kurz könnte man es übersetzen: das Christenthum. Man fragt bey der Ausübung des Christenthums nicht darnach, was einer gerade esse oder nicht esse; man verlangt vielmehr Rechtschaffenheit ꝛc. Das gehört wesentlich zum Christenthum.

βρωσις και ποσις scheint sich vorzüglich (V. 15. 20.) auf das Essen und Trinken derer zu beziehen, die Alles ohne Unterschied assen und tranken, und von ihrer Freyheit in Ansehung dieses Punkts öfters einen für Andere anstößigen Gebrauch machten. Man könnte den Sinn auch so fassen: Non quaeritur in religionis Christianae exercitio, quid quisque potissimum edat, et quibus alimentis abstineat.

δικαιοσυνη, Rechtschaffenheit überhaupt, oder, im engeren Sinne, alle Pflichten, die man gegen Andere zu beobachten hat. Das Gegentheil davon ist das Verhalten derer, die sich nicht aus Liebe gegen Andere des Genusses einer Speise enthalten, wenn sie Andern dadurch einen Anstoß geben.

εἰρηνη, Eintracht, die nicht über jene Speisen streitet, die anders Handelnden nicht tadelt, sondern mit ihnen sich verträgt.

χαρα; da hier nicht die Vortheile und Rechte, sondern die Pflichten (V. 18. *δυλευων*, V. 19.) der Christen beschrieben werden, so muß *χαρα ἐν πν. ἁγ.* auch eine solche Pflicht ausdrücken. Daher Einige: die Pflicht, Andern Freude zu machen. Doch ist diese Bedeutung nicht erweislich, und nicht durch den Zusammenhang gefordert. Der Sinn scheint eher der zu seyn: Christen sollen die Heiterkeit des Gemüths, deren Quelle ein lebendiger Glaube an das Evangelium ist, zu erhalten streben durch die Liebe gegen Andere (ohne welche die Heiterkeit der Seele nicht bestehen kann), und um die Pflichten der Liebe gegen Andere desto besser erfüllen zu können (Gal. 5, 22.).

Storr (Opusc. Vol. I. pag. 208. not. 60.): *δικαιοσυνη*, (pietas, recte agendi studium) opponitur peccato vescentis cum aliorum offensione (1 Cor. 8, 12.) vel obnitente conscientia (Rom. 14, 23.), *εἰρηνη* (cf. v. 19.) dissidiis et inclementibus judiciis (v. 3. 10.), *χαρα ἐν πνευματι ἁγιῳ* (animus, divinae gratiae fiducia serenus 5, 5.) oriundae ex dissidiis tristitiae (14, 15.) et perturbationi animorum, inprimis vero morositati, quae amoris et pacis negligentes, ut *χαρα* (Gal. 5, 22.) faciles, reddit.

V. 18. Denn wer dadurch Christum verehrt, der ist Gott wohlgefällig und den Menschen werth.

δοκιμος, probatur hominibus; es bezieht sich auf βλασφημεισθω V. 16.

V. 19. Lasset uns also streben nach dem, was zur Eintracht und zur Besserung Anderer dient.

οἰκοδομη, οἰκοδομειν heißt auch, ein Gebäude vergrößern, erweitern, schmücken; daher, einem helfen, nützen, namentlich so, daß seine Besserung befördert wird; 1 Cor. 10, 23., wo οἰκοδομει dem συμφερει entspricht; 14, 3. ff. vergl. V. 6.

V. 20. Zerstöre nicht wegen einer Speise das Werk Gottes. Alles ist zwar rein; aber Sünde ist es für den, der durch sein Essen Andern Anstoß gibt.

ἑνεκεν βρωματος, um einer so geringfügigen Sache willen, als eine Speise ist.

ἐργον τυ Θευ könnte sich auf die Verbreitung des Christenthums beziehen, welches allen Völkern gemeinschaftlich seyn sollte. Dieser Verbreitung standen diejenigen im Wege, welche die Beobachtung der mosaischen Gesetze noch für nothwendig hielten. Es kann sich aber auch auf die Würkungen Gottes in einzelnen Christen, auf ihre Besserung und das damit verbundene Glück beziehen. Dem Zusammenhang scheint es am gemäßesten zu seyn, anzunehmen, daß hier nur auf das Leztere, auf das, was Gott in einzelnen Christen würkt, Rücksicht genommen werde.

παντα ist, wie ὐδεν V. 14., mit Einschränkung zu nehmen (vgl. ἐσθιοντι am Ende des V.): Nahrungsmittel jeder Art; vgl. 1 Tim. 4, 4.

κακον nämlich τι, oder βρωμα muß subintelligirt werden. Böse, schädlich ist der Genuß der Speise.

τῳ δια προσκομματος ἐσθιοντι, dem, der zum Aergerniß Anderer ißt; diese Erklärung scheint mit dem Vorhergehenden und Folgenden am besten zusammenzustimmen. δια für ἐν (ב); vgl. 2, 27. 8, 25. 1 Cor. 16, 3.

V. 21. Besser ist es, kein Fleisch zu essen, keinen

Wein zu trinken, überhaupt nichts zu genießen, was dem Bruder zum Anstoß oder Aergerniß wird.

καλον, es ist besser (Matth. 18, 8. 9.), nämlich, in diesem Falle (vgl. V. 20.), wenn man weiß, daß man Anstoß gibt.

οἰνον, auch Wein wurde bey den Libationen der Heiden den Götzen geweiht. Ein Judenchrist konnte also Bedenken tragen, von dem bey einer Mahlzeit aufgestellten Wein zu trinken, wenn er besorgte, er möchte von einem libamen herkommen. Man hat also keinen Grund, dieß auf Essenisch-denkende zu beziehen.

μηδε sc. *ποιειν τι* oder *φαγειν ἠ πιειν τι*.

ἀσθενει, wodurch er wankend gemacht wird; wobey er zweifelhaft ist; oder ist es synonym mit *προσκοπτει* (vgl. 5, 6.).

V. 22. **Hast du Ueberzeugung, so behalte sie für dich vor Gott. Glücklich ist der, der sich keine Vorwürfe über das zu machen hat, was er wählt.**

πιςις, die feste Ueberzeugung, daß solche Dinge, von welchen hier die Rede ist, erlaubt seyen.

ἐχεις, wenn du hast (vgl. 13, 3.).

κατα σεαυτον ἐχε, behalte diese Ueberzeugung bey dir selbst, im Herzen; folge ihr vor Gott (Deo teste); prahle nicht damit; folge dieser Ueberzeugung nicht zur Unzeit, und zum Schaden für Andere. Man könnte auch die Worte: *κατα σεαυτον* zum Vorhergehenden ziehen, und übersetzen: wenn du diese Ueberzeugung für dich selbst hast, so gebrauche sie doch gewissenhaft (*παρα Θεῳ*, 1 Cor. 7, 24.). Doch wäre dann *κατα σεαυτον* wenigstens überflüßig.

μακαριος, glücklich ist, wer sich selbst nicht verurtheilt, der, der nicht selbst zu verurtheilen Ursache hat, in dem, was er: wegen dessen, was er erwählt, vorzieht.

V. 23. **Wer aber zweifelt und doch ißt, der verurtheilt sich selbst (ist strafwürdig), weil er nicht aus Ueberzeugung handelt: Alles aber, was nicht aus Ueberzeugung hervorgeht, ist Sünde.**

κατακεκριται, er ist strafwürdig; oder: er spricht sich selbst das Verdammungsurtheil.

ὅτι ὀυκ ἐκ πίςεως, sc. φαγει, weil er nicht mit der festen Ueberzeugung ißt, daß es erlaubt sey, zu essen; er thut es auf die Gefahr hin, ein göttliches Gebot zu übertreten; wer πιςιν hat, ist das Gegentheil von διακρινομενος, also muß πιςις Ueberzeugung heissen. Wer auch nur zweifelt, ob etwas recht sey, und es dennoch thut, beweist wenigstens Geringschätzung gegen das göttliche Gesetz. Es kommt bey den Handlungen der Menschen nicht auf das Materiale der Handlungen, sondern auf die Achtung gegen das göttliche Gesetz an. Was also nicht aus Ueberzeugung entspringt, ist Sünde.

Nach 14, 23. müssen höchstwahrscheinlich 16, 25—27. eingerückt werden. Dazu sind überwiegende kritische Gründe vorhanden. Vergl. Griesbach's N. T. Morus's praelectiones und Wetstein N. T. zu dieser Stelle. Zur Verrückung dieser Verse gab wahrscheinlich das Anlaß, daß sie einer Schlußformel so ähnlich sehen. Daraus aber, daß 16, 25—27. auf 14, 23. folgen, darf man nicht schließen, daß Kap. 15. und 16. nicht zum Brief an die Römer gehören. (Dieß ist Semler's Meynung. Vgl. darüber Schulz in den Anmerkk. zu Bowyer's Conjekturen rc. und Koppe's Excursus II. ad ep. ad Rom.) Denn eine solche, einer Schlußformel ähnliche, Formel kommt auch Eph. 3, 20. f. vor. Auch konnte Paulus im Sinne gehabt haben, hier den Brief zu schließen, und doch nachher für gut gefunden haben, noch etwas, nämlich Kap. 15, 16., hinzuzusetzen. Es findet auch zwischen 14, 23. und 16, 25—27. ein guter Zusammenhang Statt.

Kap. 16, 25. **Dem aber, der euch befestigen kann, meinem Evangelium und der Lehre Jesu Christi gemäß, gemäß der Offenbarung des Geheimnisses, welches sehr lange unbekannt war, V. 26. nun aber geoffenbart, und vermittelst prophetischer Schriften, nach dem Befehle des ewigen Gottes, unter allen Völkern verkündigt worden ist, um sie zum Gehorsam des**

Glaubens zu bringen: V. 27. dem allein weisen Gott sey Ehre durch Jesum Christum in Ewigkeit.

V. 25. *δυναμενῳ, δυνασθαι* scheint hier, wie auch sonst, auch das Wollen zu bezeichnen.

ϛηριξαι, dem Gott, der auch die Schwächern unter euch stärken, befestigen kann und will, in der Liebe gegen einander, in der Erkenntniß, in den Einsichten und Ueberzeugungen.

κατα το εὐαγγελιον μυ, nach meiner Lehre, deren Absicht es ist, zu zeigen, wie groß die Macht Gottes sey in Besserung und Beseligung der Menschen. Oder: durch meine Lehre, vermittelst meiner Lehre; besonders auch durch die Lehre von der allgemeinen Gnade Gottes, von der Bestimmung des Reichs Christi für Juden und Heiden; oder: in Absicht auf meine Lehre, auf die Lehre, die ich verkündigte.

και το κηρυγμα, *και* ist hier erklärend: nämlich; per meam doctrinam, eandemque etc. Vgl. *και πατηρ* 2 Theß. 2, 16.

κατα ἀποκαλυψιν .... durch die Bekanntmachung der geheimen Lehre; oder: durch die bekanntgemachte geheime Lehre; *μυϛηριον*, überhaupt etwas, das vorher unbekannt gewesen war; Eph. 3, 3. 5. f. Col. 1, 26. f. Die Lehre, welche hier als vorher überhaupt, oder dem größern Theile unbekannt angegeben wird, ist vorzüglich die Lehre, daß die Anstalt, die Gott durch Christum gemacht habe, für Heiden und Juden, für Menschen aus allen Nationen, bestimmt sey.

χρονοις αἰωνιοις, per longissimum tempus, Eph. 3, 5. Col. 1, 26. f. 2 Tim. 1, 9. oder: seculis elapsis, in den vorigen Zeiten, von Anfang an. Vgl. Ps. 77, 5. *διελογισαμην ἡμερας ἀρχαιας, και ἐτη αἰωνια ἐμνησθην*. *Theodoretus*: *ἀνωθεν*; *Theophylactus*: *παλαι*.

σεσιγημενυ, dieser Ausdruck muß eingeschränkt genommen werden. Obgleich Paulus sonst darauf hindeutet, daß jene Lehre, von welcher er hier spricht, in den prophetischen Schriften vorausverkündigt sey, so war doch 1) diese Lehre in den prophetischen Schriften nicht so deutlich und bestimmt

vorherverkündigt, als sie von den Aposteln (besonders von Paulus) vorgetragen wurde (Eph. 3, 5.); auch wurde 2) von den Juden der Sinn der sich darauf beziehenden Weissagungen nicht richtig aufgefaßt, und es waren 3) den Heiden (die jüdischen Proselyten ausgenommen) jene Weissagungen ganz unbekannt.

V. 26. *δια τε γραφων* ... muß mit *γνωρισθεντος* verbunden werden. Entweder: durch Hülfe der alt-testamentlichen prophetischen Schriften (vergl. *Morus* praelect. ad h. l.); oder: durch Schriften von Propheten (Lehrern) des N. T. Eph. 3, 5. Aber freylich waren wohl damals nur wenige von den neu-testamentlichen Schriften vorhanden. Koppe: accommodate ad prophetarum oracula. Vgl. *δια* secundum, 4 Mos. 35, 30. Ob *τε* nach *δια* ächt sey, ist ungewiß.

κατ' ἐπιταγην, nach dem Auftrag des ewigen Gottes, der nicht erst in einer gewissen Zeit den Plan machte, den er jezt ausführt; sondern der von Ewigkeit her wollte, daß die christliche Religion allen Völkern bekannt gemacht werde.

εἰς ὑπακοην πιςεως, vgl. 1, 5. daß sie dem Evangelium gehorchen sollten; oder: daß ein folgsamer Glaube hervorgebracht werde.

εἰς παντα inter omnes, oder permultos; oder omnibus.

V. 27. *μονῳ* weist auf *δυναμενῳ* V. 25. zurück.

δια Ἰησε Χριςε kann nicht auf das nächstvorhergehende *σοφῳ Θεῳ* gehen; daher wird es besser auf das Folgende bezogen. Seine Vollkommenheiten sollen anerkannt, und seine Ehre soll befördert werden durch Jesum.

ᾧ für *αὐτῳ*, welches sich in diesem Zusammenhang nicht auf Jesum bezieht.

Fünfzehntes Kapitel.

V. 1. Wir Stärkeren aber sollen die Schwachheiten der Schwächeren tragen und nicht selbstgefällig handeln.

Paulus fährt V. 1—13. fort, die Christen zur gegenseitigen Liebe, Duldsamkeit und Eintracht zu ermahnen. Diese

Verse schließen sich also genau an das 14te Kap. an. Zuvor hatte er (16, 25—27.) den Wunsch geäußert, daß Gott die römischen Christen befestigen wolle. Auch die Schwächeren (dieß ist der Zusammenhang) können durch Gottes Hülfe und werden allmählig, wie ich hoffe und wünsche, zu besseren Einsichten gelangen. Indessen, so lange sie noch schwach sind, ist es Pflicht der stärkeren (in Absicht auf Erkenntniß vollkommenern) Christen, jene mit Schonung zu tragen.

δυνατοι, ἀδυνατοι, Stärkere, Schwächere, in Absicht auf Einsichten und Ueberzeugung. Jene, die Einsichtsvolleren, hatten die volle Ueberzeugung, daß die Christen nicht verpflichtet seyen, das mosaische Ritualgesetz zu beobachten; diese, die schwächeren Judenchristen, konnten sich noch nicht von dem Gedanken frey machen, daß sie auch als Christen noch an das mosaische Ritualgesetz gebunden seyen (vgl. Kap. 14.).

και μη ἑαυτοις ἀρεσκειν; laßt uns nicht nur nach dem trachten, was uns angenehm und vortheilhaft ist (V. 2. 3.); oder: laßt uns nicht aus Selbstsucht und Eigenliebe nur das zu unserem Zweck machen, als erleuchtetere und stärkere Christen zu erscheinen, zum Nachtheil der Liebe und Bescheidenheit gegen Andere. *Beza:* „de eo agit Apostolus, qui, ceteris contemtis, sui unius rationem habet, idque unum spectat, ut animo suo morem gerat." *ἀρεσκειν* steht V. 1. und 3. für *ζητειν ἀρεσκειν,* Gal. 1, 10.

V. 2. **Jeder von uns werde seinem Nächsten gefällig zum Guten, zu seiner Besserung.**

ἀρεσκετω, Jeder suche seinem Mitchristen gefällig zu werden; er richte sich, er bequeme sich nach ihm; aber freylich nicht durch Schmeicheley oder fehlerhafte Nachgiebigkeit, nicht so, daß der Andere dadurch eher verschlimmert als gebessert werde, sondern *εἰς τὸ ἀγαθον,* zum Besten des Andern, in einer guten Absicht, um ihm keinen Anstoß zu geben, um seiner zu schonen.

προς οἰκοδομην, Erklärung des Vorhergehenden: auf eine Art, die zu seiner Besserung dient.

V. 3. **Denn auch Christus war nicht selbstgefäl-**

lig; sondern es traf bey ihm zu, was in jener Schriftstelle steht: die Schmähungen derer, die dich schmähen, sind auf mich gefallen.

Paulus stellt den einsichtsvolleren römischen Christen Christum als Beyspiel vor. Christus, der auch die vollkommensten Christen an Weisheit und Einsichten so unendlich weit übertrifft, der auch während seines Erdenlebens weit vollkommener war, als alle die Starken, suchte nicht seine eigene Ehre; er nahm nicht auf sein Vergnügen, auf seinen Vortheil Rücksicht; sein Hauptzweck war nur das Beste seiner Brüder. Mit Gelassenheit ertrug er alle Beschwerden, und namentlich auch empfindliche Kränkungen seiner Ehre und vielfache Schmähungen, nur um den Hauptzweck seines Lebens vollständig zu erreichen (vgl. Phil. 2, 5. ff.).

ἀλλα, sc. ἐγενετο, es gieng ihm so, wie Jenem, der Ps. 69, 10. redend eingeführt wird. Dieser ist auf jeden Fall ein frommer Mann, der nicht das suchte, was ihm angenehm war, sondern seiner Pflicht eingedenk blieb, und durch keine Beschwerden und Beschimpfungen sich davon abbringen ließ. Daher bediente sich Paulus dieser Worte, um den Sinn Christi, der nicht auf sich, sondern nur auf Andere sah, zu beschreiben. Man kann allerdings (mit Müntinghe) annehmen, daß in dem ersten Theil des 69ten Ps. V. 2—22. der Messias redend eingeführt werde. Und dann würde sich die Stelle unmittelbar auf den Messias beziehen. Aber aus der Art, wie Paulus hier allegirt, läßt sich freylich nicht sicher schließen, daß der Apostel vorausgesetzt habe, der Messias werde im 69ten Ps. redend eingeführt. Paulus konnte mit vollem Rechte sagen: es traf bey Christo zu, was in jener Stelle steht, wenn er auch voraussetzte, daß jene Stelle nicht vom Messias handle, sondern von irgend einem unschuldig leidenden Verehrer Gottes in älterer Zeit.

οἱ ὀνειδισμοι, die Beschimpfungen der Feinde Gottes, die, weil sie Gott hassen, auch mich (Ps. 69, 8.), der ich dem Willen Gottes folge, hassen und beschimpfen, haben mich getroffen, vgl. Joh. 15, 24. Ebr. 12, 2.

V. 4. Was nämlich in den früheren Schriften geschrieben ist, ist zu unserer Belehrung geschrieben, damit wir durch Geduld und die Aufmunterung, die uns die heiligen Schriften geben, Hoffnung haben mögen.

Eine Zwischenbemerkung, zu welcher Paulus durch jene Allegation veranlaßt wurde.

Der Zusammenhang mit dem Vorhergehenden ist nicht ganz klar. Man kann etwa das *γαρ* als eine bloße Uebergangspartikel betrachten und übersetzen: Alles (von dieser Art), was im A. T. geschrieben steht, soll von uns als zu unserer Belehrung geschrieben angesehen werden. Oder man kann auch den Zwischengedanken einschieben: so sollen auch wir gesinnt seyn und handeln. Denn überhaupt ist Alles von dieser Art ꝛc. Oder man könnte auch das *γαρ* V. 4. eben so, wie V. 3., auf V. 1. 2. beziehen.

όσα, Alles, nämlich von dieser Art.

προεγράφη, was früher geschrieben ist, in den früheren heiligen Schriften.

ὑπομονη, die Geduld, die Andere trägt, und deßwegen auch Beschwerden erleidet; wegen Anderer, welchen man dient, Beschwerden übernimmt.

της παρακλησεως, vorher ist wohl *δια* einzuschieben; durch den Trost, die Aufmunterung der heil. Schrift. Diese stellt Beyspiele von jener Geduld vor Augen, und enthält Aufmunterungen dazu.

γραφων ist blos mit *παρακλησεως* zu verbinden.

ἐλπιδα ἐχωμεν, daß wir Hoffnung haben, oder vielmehr, daß wir die Seligkeit, die wir hoffen, erhalten mögen.

D. Paulus (in dem Programm: de originibus epist. Paulinae ad Rom. paralipomena. 1801. p. 10. s.) glaubt, man müsse nach einigen Autoritäten lesen: *όσα γαρ προσεγραφη; εἰς ... ἐγραφη*, und bezieht diese Worte auf eben diese Nachschrift, welche das 15te Kap. enthalte, und welche blos für die *δυνατυς* bestimmt gewesen sey. Daher erklärt er die Stelle so: Quae enim (in his et sequentibus) secundum nostram (Pauli vobiscum consoni) doctrinam scripta

sunt ulterius (ita ut ad argumentum communis epistolae vestri causa accedant) scripta omnino sunt eo consilio, ut nos, dum patienter ferimus atque adeo sublevamus imbecilliores et erigimus horum animos, spem illam Divini regni dudum scriptis propheticis consignatam certo assequamur teneamusque. Aber ausserdem, daß jene Lesarten nicht erweislich sind, scheint auch das των γραφων nicht mit την ἐλπιδα verbunden werden zu dürfen. Wenigstens kommt bey Paulus kein ähnliches Beyspiel von einer solchen Stellung der Worte vor.

Bey der Voraussetzung, daß das 15te Kap. ein für die δυνατυς bestimmter Anhang sey, könnte man mit Beybehaltung der gewöhnlichen Lesart V. 4. auch so erklären: denn überhaupt ist das, was ich vorher (im 14ten Kap. vgl. προειρηκεν 9, 29.) geschrieben habe, zu unserer (d. h. zu eurer, der δυνατων) Belehrung geschrieben, damit ihr, vermittelst der Geduld (in Beziehung auf die Schwächeren) und vermittelst der in der heil. Schrift enthaltenen aufmunternden Belehrungen, eure Hoffnungen behauptet (oder das Ziel derselben erreichet). Dieser Erklärung scheint aber entgegen zu seyn, daß man nicht sieht, worauf sich das παρακλησεως των γραφων beziehen solle, wenn V. 4. von dem Inhalt des vorhergehenden Kapitels die Rede ist; und daß die im 14ten Kap. enthaltenen Belehrungen nicht blos auf die δυνατυς, sondern zum Theil auch auf die Schwächeren sich bezogen. Auch ist es zweifelhaft, ob hier bey ἡμετεραν die Figur der κοινωσεις anwendbar sey.

V. 5. Gott aber, der Geduld und Aufmunterung verleiht, gebe, daß ihr einig seyd unter einander nach dem Willen Christi Jesu: V. 6. damit ihr mit Einem Herzen und mit Einem Munde Gott, den Vater unsers Herrn Jesu Christi, preisen möget.

V. 5. της ὑπομονης, Deus, auctor patientiae; es kann auch stehen für ὁ Θεος, ὁς ἐςιν ἡ ὑπομονη, was aber auf dasselbe herauskommt. Das Nämliche ist der Fall bey παρακλησεως. Der Kraft zum Dulden schenkt, und bey Schwie-

gkeiten und Leiden Aufmunterung und Trost gewährt; vgl. Cor. 14, 33.

το αὐτο φρονειν ..., daß ihr Christen, der verschiedenen Meynung über gewisse Dinge ungeachtet, einträchtig seyn ögget, gemäß dem Willen Jesu (vgl. κατα, 8, 27.); oder: aß ihr gegen einander so, wie es dem Willen Jesu Christi emäß ist, gleichgesinnt seyn, daß ihr einen, mit dem Sinn hristi übereinstimmenden gleichen Sinn gegen einander haen, daß ihr auf eine solche Art, die mit dem Willen Christi übereinstimmt, unter einander einig seyn möget. Das κατα Χριστον Ἰησουν kann als eine nähere Bestimmung des ο αὐτο φρονειν betrachtet werden.

V. 6. ὁμοθυμαδον, damit ihr Christen aus den Juden nd Heiden, die ihr nach der Absicht Christi (V. 7.) Eine Gemeinde ausmachen sollet, nicht blos dem äußern Bekenntiß nach, sondern auch mit voller Eintracht, ohne Haß und Verachtung gegen einander, mit Einem Munde Gott, den Vater Jesu Christi, der eben deßwegen auch der Vater der Juden und der Heiden ist, preisen möget.

και, eundemque.

V. 7. Darum nehme sich Einer des Andern liebevoll an, wie auch Christus sich eurer liebevoll angenommen hat zur Verherrlichung Gottes.

Wie Christus euch Juden und Heiden seine Liebe thätig bewies, euch in seine Gemeinde aufnahm, für euch litt nd starb, um euch zu bessern und zu beseligen, und zwar zur Verherrlichung Gottes; so müsset auch ihr, nach diesem rhabenen Beyspiele und zur Verherrlichung Gottes euch unter einander liebevoll behandeln, einander nicht zurückstoßen, sondern einander aufhelfen.

προσλαμβανεσθαι, liebreich behandeln, 14, 1.

εἰς δοξαν Θεου, dieß erklärt Paulus selbst V. 8. f. Zur Offenbarung der Wahrhaftigkeit (V. 8.) und der Barmherzigkeit (V. 9.) Gottes.

V. 8. Ich sage nämlich, daß Jesus Christus ein Diener der Beschneidung geworden ist, um der Wahr-

haftigkeit Gottes willen, um die ihren Vätern gegebenen Verheissungen zu bekräftigen.

λεγω δε bezieht sich auf προσελαβετο ὑμας εἰς δοξαν Θεȣ: ich will nämlich das sagen.

διακονον ... inserviisse, Matth. 20, 28.

περιτομη, die gebornen Juden. Die Juden in Palästina namentlich waren der unmittelbare Gegenstand der wohlthätigen Würksamkeit Jesu während seines Lebens; Matth. 15, 24.

ὑπερ ἀληθειας Θεȣ, um der Wahrhaftigkeit Gottes willen; damit erkannt würde, daß Gott, der zunächst den Juden den Messias versprochen hatte, wahrhaftig sey. ὑπερ vergl. Joh. 11, 4.

εἰς το βεβαιωσαι, in der Absicht, oder mit dem Erfolg, daß er mit der That bestätigte, daß er erfüllte.

τας ἐπαγγελιας των πατερων, die Verheissungen, die den Vätern gegeben wurden; vergl. ὑμετερῳ ἐλεει 11, 31., und *Storrii* Obss. p. 279. Luc. 24, 26. 27. 44. 46.

V. 9. **Daß aber auch die Heiden um der Gnade willen, die ihnen widerfuhr, Gott preisen sollten; wie geschrieben steht: darum will ich dich preisen mit den Heiden, und deinem Namen lobsingen.**

τα δε ἐθνη ist mit λεγω δε V. 8. zu verbinden.

δοξασαι, auch die Heiden müssen preisen; man subintelligire hier δειν oder ὀφειλειν, vgl. περιτεμνειν Apg. 21, 21.

ὑπερ ἐλεȣς, an den Heiden hatte sich durch das, was Christus für sie gethan, nicht die Wahrhaftigkeit, sondern die Gnade und Barmherzigkeit Gottes geoffenbart. Gegen die Heiden selbst hatte sich Gott durch keine Verheissung verbindlich gemacht; obgleich unter den Verheissungen, die den Juden in Beziehung auf den Messias gegeben wurden, auch solche waren, die sich auf die Heiden (auf andere Völker) bezogen.

καθως γεγραπται; Paulus will aus den Stellen, die er V. 9—11. anführt, wohl nicht den speciellen Satz beweisen, daß die Heiden namentlich durch Christum beglückt wer-

den sollten, sondern sie beziehen sich blos auf den allgemeinen Satz: Gott will überhaupt auch den Heiden Wohlthaten erweisen, auch ihnen Veranlassung zur Lobpreisung seiner Güte geben; oder auf den Satz: Gott will überhaupt auch den Heiden sich bekannt machen, ihnen namentlich auch seine Güte offenbaren. Es darf also für euch Juden nicht befremdend seyn, daß auch die Wohlthaten Christi sich auf Heiden ausdehnen.

δια τυτο, die Stelle ist aus Ps. 18, 50. (49.) nach den LXX. genommen.

ἐν ἐθνεσι, mit den Völkern.

V. 10. Und in einer andern Stelle wird gesagt: „Freuet euch, ihr Heiden, mit seinem Volke."

λεγει, dicitur, Eph. 4, 8. ꝛc. *Storrii* Obss. p. 412. sq.

ευφρανθητε ... diese Stelle steht zwar in 5 Mos. 32, 43. bey den LXX. Nur muß man dabey annehmen, daß Paulus nicht dem hebräischen Texte, sondern den LXX. gefolgt sey, welche vor עמו, עם oder את gelesen haben, welche leztere Lesart auch in Einem Codex sich findet. Und diese Verschiedenheit von dem hebräischen Texte ist auch nicht bedeutend. Aber die Stelle hat in diesem Zusammenhang im hebräischen Texte einen Sinn, der durchaus nicht für den Zweck des Apostels paßt. Es ist nämlich von Strafen die Rede, welche die Heiden, von denen die Juden gedrückt werden, zu erwarten haben. Darüber sollen die Juden Gott loben. Zwar würde nach einer andern Ansicht (s. Michaelis und Rosenmüller zu 5 Mos. 32, 43.) diese Stelle für den Zweck des Apostels passen. Beyde Erklärer übersetzen nämlich: „Freuet euch, ihr Heiden, die ihr nun sein Volk seyd." Doch ist es ungewiß, ob sie die richtige ist. Es ist daher nicht unwahrscheinlich, daß Paulus eine andere Stelle im Sinne gehabt habe. Vielleicht waren (wie Storr vermuthet, Opusc. Vol. I. pag. 82.) die Worte ευφρανθητε ... αυτυ in der Alexandrinischen Version die Ueberschrift des Ps. 67.; wie es wenigstens bey den Arabern gewöhnlich war, den Gedichten Ueberschriften zu geben, und sie nach der

Ueberschrift zu citiren. Oder (was wahrscheinlicher ist) citirte Paulus V. 3—6. desselben (67ten) Psalmen nur dem Sinne nach, wie jüdische Schriftsteller öfters einige Verse abgekürzt nur dem Sinne nach anführen; der Umstand, daß dieses Allegat zwischen zwey Allegaten aus dem 18ten und 117ten Ps. steht, begünstigt die Vermuthung, daß es auch aus den Psalmen genommen sey.

V. 11. **Und noch in einer andern Stelle heißt es: „Lobet den Herrn, alle Heiden, preiset ihn, alle Völker.“**

Diese Stelle ist aus Ps. 117, 1. nach den LXX. genommen.

V. 12. **Und in einer andern Stelle spricht Jesajas: „Die Wurzel Jesse wird es seyn, und einer, der hervortreten wird, um über die Heiden zu herrschen, wird es seyn, auf den die Heiden vertrauen werden.**

Die Stelle ist aus Jes. 11, 10. genommen, nach den LXX.

ῥιζα; stirps, oriundus e stirpe; soboles Isaitica, Davidica, ein Nachkomme Davids, Offenb. Joh. 5, 5. 22, 16.

ἀνιςαμενος ... einer der auftritt, Völker zu beherrschen. Die Alexandrinische Version, welcher Paulus hier folgt, stimmt bey den Worten *ἀρχειν τῶν ἐθνων* nicht mit dem hebräischen Texte überein, welcher statt dieser Worte hat: לנס עמים quod adest tanquam vexillum vel signum erectum; oder könnte נס, vexillum, auch heissen: id, vel is, quem alii tanquam ducem sequuntur. Für den Zweck des Apostels war diese Verschiedenheit unbedeutend. Für *ἐλπιουσιν* steht im Hebr. ידרשו, sie werden ihn fragen in Sachen der Religion, oder ihn verehren.

Der Zusammenhang dieser Stelle mit dem Zweck des Apostels ist entweder dieser: so wie Gott ehemals schon durch einen Nachkommen Davids auch den Heiden wohlzuthun versprochen hat, so hat er durch einen andern Nachkommen Davids, Christum, seine Güte gegen jene noch weit vollkommener geoffenbart. Oder, was das Wahrscheinlichste ist, geht die Stelle wirklich auf den Messias. Man deutet näm-

h Jes. 11. entweder auf Hiskias, oder auf Serubabel,
er auf den Messias. Aber auf Hiskias kann sie sich nicht
ziehen (s. Michaelis); und Serubabel könnte blos in ei-
m Theil des Kapitels gemeint seyn; aber mehrere Stel-
t, namentlich V. 10. reimen sich nicht damit. Es ist auch
n Grund dagegen da, daß der Messias nicht könnte ver-
nden seyn. Die Einwendungen, die man aus der Beschrei-
ng der glücklichen Zeit V. 8. 9., und aus V. 11. ff. nimmt,
sen sich befriedigend heben, wenn man voraussetzt, daß
ht gerade blos von den apostolischen Zeiten die Rede sey,
ndern daß Jesajas das ganze Zeitalter des Messias vor Au-
n habe, und daß er V. 11. ff. namentlich von der auch
zt noch künftigen Zeit rede, auf welche Paulus Röm. 11,
. ff. selbst deutet. Wenn Jesajas am Ende des Kapitels
lker nennt, welche jetzt nicht mehr vorhanden sind, so ver-
nd er nur die Einwohner dieser Länder, welche er nicht
ders benennen konnte; oder wollte er überhaupt nur von
n Feinden der Israeliten sprechen, und nannte daher da-
alige Feinde, um die Sache dichterisch darzustellen; vergl.
lichaelis Anmerk. zu Jes. 11., und Reinhard's Opusc.
adem. Vol. II. 1809. nr. 14. p. 1. ss. besonders p. 23. ss.

Die Allegate V. 9—11. beziehen sich auf den allgemei-
n Satz: Gott will den Heiden wohlthun; V. 12. aber
f den besondern Satz: Gott will den Heiden durch den
essias wohlthun.

V. 13. **Der Gott der Hoffnung aber erfülle euch
it aller Freude und Frieden, vermittelst des Glau-
ens, daß ihr eine völlige Hoffnung habet durch die
raft des heiligen Geistes.**

ὁ Θεος της ἐλπιδος (aus Gelegenheit des vorhergehen-
n Ausdrucks *ἐλπιουσι*); der Gott, auf den sich die Hoffnung
ündet, der die Hoffnung gibt.

χαρα, vgl. 14, 17.

εἰρηνη, Heil, Wohl; oder: Friede, Ruhe der Seele,
er: Eintracht; das Leztere möchte dem Zusammenhang
it dem Vorhergehenden angemessener seyn.

εἰς το περισσευειν, daß eure Hoffnung täglich wachse, daß ihr vollkommener werdet in der Hoffnung; oder daß eure Hoffnung vollkommener, recht fest und lebendig werde. Zu V. 13. vergl. *Storr* doctrinae Christ. pars theoret. §. 115. not. m).

V. 14. **Uebrigens, meine Brüder, bin auch ich von euch überzeugt, daß ihr voll Güte (oder Rechtschaffenheit) und reich an Erkenntniß, und eben darum auch im Stande seyd, einander selbst zu ermahnen. V. 15. Indessen habe ich euch, meine Brüder, zum Theil etwas freymüthig geschrieben, euch erinnernd, weil ich wegen der von Gott mir erwiesenen Gnade ein Diener Jesu Christi unter den Heiden bin, V. 16. der das Amt eines Priesters verwaltet in Hinsicht auf das Evangelium Gottes, damit die Heiden ein Gott wohlgefälliges und durch den heiligen Geist ihm geweihtes Opfer werden mögen.**

V. 14. ff. sucht Paulus auf eine sehr verbindliche und gefällige Art dem Gedanken zu begegnen, daß die Erinnerungen und Vorschriften, die er seinen Lesern im Vorhergehenden (Kap. 12—15.) gegeben hatte, von einem besondern Mißtrauen herrühren, das er in sie setze, und erinnert zugleich, in wie fern er überhaupt sich für berechtigt halte, an die römische Gemeinde zu schreiben, ob er gleich nicht ihr Stifter und Lehrer war. In dieser Hinsicht sagt er (vorausgesetzt nämlich, daß das 15. Cap. für die ganze römische Gemeinde bestimmt war), er wisse wohl, daß es auch unter ihnen manche rechtschaffene und einsichtsvolle Christen (V. 14.) gebe; er habe ihnen nicht gerade etwas ganz Neues sagen, sondern nur das in's Andenken bringen wollen, was ihnen schon bekannt sey. Was ihn aber berechtige und verpflichte, so (nachdrücklich) zu schreiben, sey das ihm von Gott aufgetragene Amt, Apostel der Heiden zu seyn, die christliche Lehre überall, besonders auch ausser Palästina, zu verbreiten (V. 16.).

V. 14. και αὐτος ἐγω, nicht nur Andere denken so von

theilhaft von euch, sondern auch ich denke mit lebhafter Ueberzeugung so von euch.

και αὐτοι, daß ihr von selbst, ohne von mir erinnert zu seyn rc.

ἀγαθωσυνη, Güte oder Rechtschaffenheit überhaupt.

Was Paulus hier sagt, kann er nur von einem Theil der römischen Christen verstanden haben. Man könnte zwar annehmen, daß das 15te Kap. als eine eigene Nachschrift nur für den einsichtsvolleren Theil der römischen Gemeinde, zunächst für die Vorsteher der Gemeinde, oder für einige Freunde Pauli, z. B. den Aquila (16, 3. f.) bestimmt gewesen sey. Aber diese Voraussetzung ist doch nicht erweislich; und das *δε* nach *ὀφειλομεν* V. 1. steht ihr entgegen. Paulus dachte hier eben blos an einen Theil der römischen Christen, wie er in den Briefen an die Corinthier öfters nur einen Theil der Gemeinde anredet, ohne daß er es ausdrücklich andeutete.

V. 15. *τολμηροτερον*, paulo liberius, in so fern er noch in keiner engen Verbindung mit der römischen Gemeinde stand; Paulus verstand dieß aber nicht von dem ganzen Brief, sondern nur von einzelnen Theilen desselben.

ἀπο μερους, in einigen Stellen, oder: über Einiges.

ὡς ἐπαναμιμνησκων ὑμας, um euch in's Andenken zurückzurufen, was ihr als Christen aus dem euch ertheilten Unterricht schon wissen müßt.

δια την χαριν, ich halte mich für berechtigt, euch zu schreiben, euch namentlich so zu schreiben, wegen des von Gott mir aufgetragenen Amtes (12, 3.), weil ich von Gott dazu berufen bin, ein Apostel der Heiden zu seyn. Diese Worte finden ihre Erklärung in V. 16., mit welchem sie verbunden werden müssen.

V. 16. *εἰς το εἰναι* ... weil Gott aus freyer Güte mich gewürdigt hat, mir das Amt eines Dieners Jesu Christi und eines ausserordenflichen Lehrers unter den Heiden aufzutragen; als ein solcher Lehrer und Apostel für die Heiden unterrichte ich sie im Christenthum, damit sie durch dasselbe unter Mit=

würkung des heiligen Geistes zu Gott wohlgefälligen Menschen gebildet werden.

λειτυργος, sacerdos, minister; darauf bezieht sich *ιερυργειν* (sacra facere, victimas mactare, sacerdotis munere fungi) und *προσφορα*. Eigen ist die Verbindung des *ιερυργειν* mit *το ευαγγελιον τυ Θευ*, vor welchem wohl *κατα* supplirt werden muß: Ich verrichte die Geschäfte eines Priesters für die Heiden in Hinsicht des Evangeliums; oder: ich bin in so fern ein Priester, als ich das Evangelium verkündige unter den Heiden. Paulus will sagen: nicht *κατα νομον*, sondern *κατα το ευαγγελιον*.

ιερυργων; Morus: proprie: sacra faciens, sacrificans. Adjuncta huic notio est haec: qui occupatur in ministerio Dei, in cultu Dei, in re ad Deum pertinente. Igitur *ιερυργειν το ευαγγελιον* verti potest: occupari in evangelio docendo. De Wette: das Priesteramt des Evangeliums zu verrichten.

η προσφορα των εθνων, das Opfer, nämlich die Heiden (genitivus appositionis); damit das, was ich Gott als Opfer darbringe, nämlich die Heiden, ihm ein wohlgefälliges, reines, fleckenloses Opfer (*ηγιασμενη* Deo consecratum, a communi usu separatum, et sacro usui destinatum i. e. purum) seyn mögen. Dieß sollten sie werden durch den Dienst des Apostels unter göttlicher Mitwürkung.

V. 17. **Ich kann mich also rühmen um Christi Jesu willen, in Ansehung dessen, was sich auf Gott bezieht.**

V. 17. kann mit dem Nächstvorhergehenden verbunden werden: weil ich ein Diener Christi bin, unter dessen Mitwürkung so viele Heiden zum Christenthum gebracht werden, und weil ich als sein Gesandter, unter seinem Einfluß, durch seine göttliche Kraft unterstützt, lehre und würke (V. 18.), so kann ich mich rühmen, aber nur durch Jesum (oder wegen Jesu, in Rücksicht auf ihn, als sein Gesandter und durch seine Kraft unterstützt), in den Dingen, welche auf Gott und die Religion sich beziehen.

Man könnte auch V. 17. auf das τολμηροτερον ἐγραψα V. 15. beziehen, und καυχησις mit: Zuversicht, übersetzen; wo dann λαλειν V. 18. hiesse: lehren. Nur scheint das και ἐργῳ V. 18. dieser Erklärung im Wege zu stehen.

V. 18. **Denn ich werde mich nicht erdreisten, von etwas zu reden (etwas von mir zu rühmen), was nicht Christus durch mich gewürkt hat, um die Heiden zum Gehorsam zu bringen durch Worte und Thaten, V. 19. durch Kraft manchfaltiger Wunder, durch Kraft des göttlichen Geistes. So habe ich denn von Jerusalem und den Umgegenden an bis nach Illyrien das Evangelium Christi verbreitet.**

V. 18. λαλειν, hier wahrscheinlich so viel als: καυχασθαι; ich rühme mich nicht als ein Solcher, der durch sich selbst große Thaten thut, sondern als ein Solcher, der alles Ausserordentliche blos durch Christi Beystand würkt. Das τι zeigt an, daß λαλειν mit einer Beschränkung genommen werden müsse, die sich aus dem Zusammenhange ergibt: etwas zu rühmen von mir in Beziehung auf mein apostolisches Amt und die Frucht desselben. So hängt es mit ἐν Χριςῳ Ἰησȣ V. 17. zusammen. Nur als ein Solcher, der durch Christum tüchtig gemacht wird zu seinem Amte, kann ich mich rühmen in meinem Amte. Zwar könnte λαλειν auch heissen: lehren; aber es paßt nicht zu ἐργῳ (s. oben V. 17.).

εἰς ὑπακοην ἐθνων für εἰς το γενεσθαι etc. Christus hat mich unterstützt, damit die Heiden die christliche Lehre folgsam annehmen mögen. Auf diesen Zweck hin hat Christus durch mich gewürkt λογῳ και ἐργῳ; durch die Lehre, die ich als sein Gesandter vortrage, und durch ausserordentliche Thaten, die ich unter seinem besonderen Beystand würke. So ist λογῳ και ἐργῳ mit εἰς ὑπακοην πιςεως verbunden. Verbindet man es mit κατειργασατο, so kann man übersetzen: in Rücksicht auf Lehre und Thaten.

V. 19. ἐν δυναμει etc. Erläuterung des ἐργῳ. Beyde Worte, σημεια und τερατα, bedeuten Wunder, vgl. 2 Cor. 12, 12. Durch Wunder verschiedener Art, oder: durch sehr

viele und große Wunder. Will man die Worte nach ihren Nebenbegriffen unterscheiden, so sind σημεια Wunder zur Beglaubigung der göttlichen Sendung derer, auf deren Wort und Gebet sie erfolgen; τερατα Dinge, die ihrer Natur nach wundervoll sind.

ἐν δυναμει πνευματος Θεȣ; entweder: welche Wunder (σημεια και τερατα) bewürkt worden sind durch den Geist Gottes. Oder ist es Erläuterung von λογῳ (V. 18.): durch Lehre, vermittelst der inneren Würkungen des göttlichen Geistes, durch welche mir eine zuverläßige Kenntniß der christlichen Lehre, und die Gabe, sie zweckmäßig vorzutragen, zu Theil wurde, vgl. 1 Cor. 2, 10. ff. Oder, da σημεια και τερατα äußere, in die äußern Sinne fallende Wunder bedeuten, so können unter δυναμις πνευματος Θεȣ überhaupt Würkungen des göttlichen Geistes auf das Innere verstanden werden, theils Mittheilung von Kenntnissen an die Apostel, theils Würkungen auf die Zuhörer.

ὡςε kann mit ἐχω καυχησιν V. 17. oder, besser, mit dem Nächstvorhergehenden verbunden werden, so daß Paulus nun den Erfolg der Würksamkeit Christi auf ihn anzeigt.

ἱερȣσαλημ, dieß nennt er, weil von da das Christenthum ausgieng.

κυκλῳ, von den umliegenden Gegenden, dem jüdischen Lande, Syrien, Arabien.

ἰλλυρικȣ; gegen Rom hin war Illyrien die äußerste Gränze seiner Würksamkeit. D. Paulus (de orig. ep. Pauli ad Rom. paralip. 1801. p. 6.) schließt hieraus, daß Paulus den Brief an die Römer in Illyrien geschrieben habe. Aber dieser Schluß scheint nicht sicher zu seyn.

πεπληρωκεναι, πληρȣν το εὐαγγελιον heißt entweder: das Evangelium lehren, was aber eine seltene und bey griechischen Schriftstellern nicht vorkommende Bedeutung von πληρȣν ist; wahrscheinlich muß es aber doch Col. 1, 25. so genommen werden. Auch 1 Macc. 4, 19., wo die LXX. nach dem Codex Alex. haben: ἐτι πληρȣντος Ἰȣδȣ ταυτα, nach dem Cod. Vatic. aber: ἐτι λαλȣντος etc. muß πληρȣν reden

heissen (Michaelis Anm. zu 1 Macc. 4, 19.). Dieser Sinn könnte aus der Bedeutung des correspondirenden Wortes גמר entstanden seyn, welches zuerst finire, consummare, implere, dann aber auch, besonders bey den Chaldäern, docere heißt (*Koppe* ad Rom. 15, 19.). Oder, wenn ευαγγελιον die Verkündigung, Ausbreitung des Evangeliums (2 Cor. 2, 12. 1 Cor. 9, 18.) bedeutet, so könnte man dem πληρυν die bekanntere Bedeutung lassen: zu Stande bringen: so daß ich die Verkündigung des Evangeliums zu Stande brachte. Der Sinn ist aber bey beyden Uebersetzungen derselbe.

V. 20. **Ich beeiferte mich auch, das Evangelium zu verkündigen, nicht, wo Christus schon bekannt ist, so daß ich nicht auf einen fremden Grund baue; V. 21. sondern, so wie es in jener Schriftstelle heißt: denen noch nichts von ihm verkündigt war, die werden ihn kennen lernen; die noch nichts von ihm gehört haben, werden etwas von ihm vernehmen.**

V. 20. φιλοτιμυμενον kann mit με V. 19. verbunden werden; studebam, ich ließ mir's sehr angelegen seyn; mit dem Nebenbegriff: ich rechnete mir's zur Ehre an; vergl. 1 Theß. 4, 11. 2 Cor. 5, 9.

ὅτω so, nach diesem Grundsatz, nach dieser Regel das Evangelium zu verkündigen (ὅτω ist mit ευαγγελιζεσθαι zu verbinden).

ὀχ ὁπυ ὠνομασθη, nicht sowohl da, wo das Christenthum schon bekannt ist, als vielmehr da, wo es noch nicht bekannt ist. Ich habe mir bey der Verkündigung des Evangeliums den Grundsatz gemacht, es vorzüglich da zu verkündigen, wo es noch gar nicht bekannt war (Paulus spricht von dem Grundsatz, den er in der Regel befolge).

ἱνα μη, um nicht blos fortzubauen auf einen von einem Andern schon gelegten Grund; oder: so, daß ich nicht fortbaue rc. θεμελιον, vgl. 1 Cor. 3, 11. ἀλλοτριον, vgl. 2 Cor. 10, 16.

V. 21. ἀλλα ... Daß Paulus jenen Grundsatz habe, drückt er mit Worten des Jesajas aus. καθως bezieht sich

auf ὑπω. Die Stelle ist aus Jes. 52, 15. genommen. Aus der Art der Anführung kann zwar nicht geschlossen werden, daß Paulus die Stelle von dem Messias verstanden habe. Aber aus dem Zusammenhang in der Stelle selbst folgt, daß darin von dem Messias und seiner Lehre die Rede sey. Um so schicklicher war die Citation.

ὀψονται, sie werden ihn sehen, ihn kennen lernen.

V. 22. **Darum wurde ich oft verhindert, zu euch zu kommen. V. 23. Nun aber, da ich nicht mehr Raum finde in diesen Gegenden, und schon seit mehreren Jahren mich sehne, zu euch zu kommen, V. 24. hoffe ich, wenn ich nach Spanien reisen werde, auf der Durchreise euch zu sehen, und von euch ein Geleite dorthin zu erhalten, wenn meine Sehnsucht nach euch vorher einigermaßen befriedigt seyn wird.**

V. 22. Eben durch die Befolgung dieses Grundsatzes, das Evangelium da zu verkündigen, wo es noch nicht bekannt ist, bey meiner Amtsverwaltung immer das Nöthigste vorzuziehen, bin ich schon lange verhindert worden, zu euch zu kommen, weil ich in immer neue Gegenden gehen wollte, und wußte, daß das Evangelium euch schon bekannt ist.

V. 23. νυνι δε, jezt hoffe ich, zu euch zu kommen, aber nur auf der Durchreise nach Spanien. Eben die Befolgung jenes Grundsatzes, die Absicht, auch in Spanien das Evangelium zu lehren, wird mir Gelegenheit geben, nach Rom zu kommen.

τοπον, entweder: da ich keine Gelegenheit mehr habe, in den Gegenden, wo ich jezt mich aufhalte, neue Gemeinden zu stiften (V. 20. f.); oder: da ich in diesen Gegenden nicht mehr bleiben kann, aus irgend einem uns unbekannten Grunde.

κλιμασι; höchstwahrscheinlich sind diese Gegenden Achaja, wovon Corinth die Hauptstadt war. Wahrscheinlich hat Paulus während seines Aufenthalts in Achaja, in Corinth diesen Brief geschrieben, oder ihn wenigstens von Corinth aus nach Rom geschickt. Dieß Leztere müßte man annehmen,

venn nach Paulus's Meynung der Brief in Illyrien geschrie-
en wäre; was aber aus V. 19. nicht folgt. κλιματα, vgl.
Cor. 11, 10. Gal. 1, 21.

ἐπιποθιαν, da ich überdieß seit vielen Jahren mich seh-
e; vgl. Apg. 19, 21.

V. 24. ὡς ἐαν, wann, oder: sobald als, vergl. 1 Cor.
1, 34. Phil. 2, 23.

εἰς την σπανιαν, nach diesen Worten hat die früher re-
ipirte Lesart: ἐλευσομαι προς ὑμας, ἐλπιζω γαρ διαπορευο-
ενος etc., aber die Worte ἐλευσομαι προς ὑμας und γαρ
nd unächt (s. Griesbach). Im Sinn ist kein Unterschied.

Nach dem Grundsatz, den Paulus V. 20. f. ausspricht,
atte er im Sinn, nach Spanien, und bey dieser Gelegen-
eit auch nach Rom zu reisen. Ob Paulus irgend einmal
ach Spanien gekommen sey, ist sehr zweifelhaft. Nach Rom
venigstens kam er nicht auf der Reise nach Spanien, die er
amals im Sinne hatte, sondern als ein Gefangener. Aber
as er V. 24. 28. von einer Reise nach Spanien sagt, ist
uch blos Aeußerung eines Vorsatzes und einer Hoff-
nung, die er damals hatte. Ob die göttliche Vorsehung
e Ausführung dieses Vorsatzes zulassen werde, wußte er
icht (V. 30. 32.).

προπεμφθηναι, προπεμπειν, begleiten, 1 Cor. 16, 6.
Cor. 1, 16.; ein Geleit von euch zu erhalten, wenigstens
uf einen Theil des Weges.

ἐκει, illuc; Matth. 2, 22. 17, 20.

ἐαν ὑμων πρωτον ...; Paulus macht hier noch einen Zu-
tz, womit er seine Achtung und Liebe gegen die römischen
hristen ausdrückt: wenn ich durch euch, durch euren Um-
ang gesättigt seyn werde, wenn ich die Sehnsucht nach dem
mgange mit euch einigermaßen befriedigt haben werde. Mit
το μερους will Paulus sagen, daß er ihres Umgangs nie
verdrüßig werden könne, daß seine Sehnsucht nie ganz wer-
befriedigt werden können.

V. 25. **Jezt aber reise ich nach Jerusalem, um den
ortigen Christen zu dienen.**

πορευομαι, ich will reisen, ich bin im Begriff, zu reisen; wie *ἐρχομαι*, 2 Cor. 13, 1.

διακονων; nach dem Folgenden ist der Sinn: Um eine für die Christen in Jerusalem gesammelte Beysteuer ihnen zu überbringen.

V. 26. **Denn die Macedonier und Achajer haben freywillig eine Beysteuer für die Armen unter den Christen in Jerusalem zusammengebracht.**

εὐδοκησαν, sie haben es freywillig, gern, aus Liebe gethan; vgl. 2 Cor. 8, 10. ff.

μακεδονια ... die Bewohner dieser Länder, d. h. hier: die Christen aus denselben.

κοινωνιαν ποιησασθαι, Geld, Allmosen zusammenbringen; *κοινωνια*, 1) Freygebigkeit, Hebr. 13, 16. (wie *κοινωνειν* in transitivem Sinne: einen theilhaftig machen, mittheilen); 2) die Würkung der Freygebigkeit, die Wohlthat selbst, die Beysteuer, 2 Cor. 9, 13. Morus (prael. ad h. l.) erklärt es so: *κοινωνιαν ἐποιησαντο* i. q. *ἐκοινωνησαν*, communicarunt; i. e. singuli pecuniam in commune contulerunt, singuli dederunt ad summam quandam conficiendam. Ergo *κοινωνιαν ποιεισθαι* est: facere collectam, colligere pecuniae summam in commune, singulis aliquid conferentibus.

πτωχος, diese Christen waren von Juden umgeben, und litten von ihnen am meisten auch in Absicht auf ihr Vermögen. *εἰς*, statt des Dativs: für; das hebr. ל.

Was die hier erwähnte Beysteuer und die Reise des Apostels betrifft, so vgl. man 1 Cor. 16, 1—4. 2 Cor. 8 und 9. Apg. 24, 17. 19, 21. f. Auch Paley's Hor. Paul. zu Röm. 15, 26.

V. 27. **Freywillig (sage ich) haben sie es gethan, aber sie sind auch ihre Schuldner (sie sind es ihnen auch schuldig), denn wenn die Heiden an den geistigen Gaben (Gütern) Jener Theil nahmen, so sollen sie ihnen auch in Hinsicht auf leibliche Güter dienen.**

εὐδοκησαν, sie haben sich ganz freywillig entschlossen,

ber sie sind auch in gewisser Hinsicht verpflichtet, die armen
Judenchristen zu unterstützen, weil sie ihnen viel zu verdanken
en haben. Die Juden nahmen das Christenthum zuerst an,
nd verbreiteten es unter den Heiden; die ersten Prediger
es Evangeliums waren alle, auch Paulus, geborne Juden;
lso ist es billig, daß die Christen aus den Heiden auch den
Christen aus den Juden nach ihrem Bedürfnisse dienen; vgl.
1, 17. γαρ, inquam.

πνευματικα, σαρκικα, Güter, die die Seele, den Körper
den äußeren Zustand) betreffen; vergl. 1 Cor. 9, 11., wo ei
e ähnliche Argumentation vorkommt.

λειτουργειν; dienen, mildthätig seyn.

V. 28. **Wenn ich nun dieses Geschäft vollendet,
nd ihnen diese Frucht sicher zugestellt haben werde,
) will ich durch eure Stadt nach Spanien reisen.**

ἐπιτελεσας, wenn ich dieß mein Vorhaben, die Collekte
ir die armen Christen in Jerusalem, besorgt haben werde.

σφραγισαμενος, entweder für: σφραγισαμενος και ἀποδους, wenn ich das Geld zusammengemacht und ihnen ge-
ben haben werde (Geld, das man zusammenmacht, wird
wöhnlich versiegelt; vgl. σφραγισον, 2 Kön. 22, 4.); Bey-
iele einer solchen constructio praegnans, s. *Storrii* Obss.
424. ss. Oder besser metonymisch: Etwas bey einem sicher
ederlegen, einem Etwas sicher übergeben.

καρπον muß die Collekte bezeichnen, von der im Vorher-
henden die Rede war, und zwar wird sie so genannt, weil
e eine Frucht des zu den Heiden gekommenen Evangeliums,
er eine Frucht der Würksamkeit des Apostels unter den
eiden war (2 Cor. 9, 13. 8, 1. f.); gleichsam der Zins aus
m von den palästinensischen Judenchristen den Heidenchri-
n angeliehenen Kapital; s. Michaelis Anm. zu d. St.
Man könnte zu καρπον aus V. 27. suppliren: των πνευματικων, οἱς ἐκοινωνησαν τα ἐθνη.) Oder (was aber weniger
ahrscheinlich ist) weil sie (die Collekte) eine Frucht der Liebe
r Heidenchristen (in Achaja und Macedonien) war.

V. 29. **Und ich weiß, daß, wenn ich zu euch kom-**

me, ich mit reichem Segen des Evangeliums Christi kommen werde.

ἐν, ἐρχεσθαι ἐν τινι, mit Etwas kommen, Etwas überbringen, einem Etwas verschaffen; vgl. Matth. 21, 32. *Storrii* Obss. p. 452. not. †. Haab's hebr. griech. Gramm. S. 338.

πληρωμα εὐλογιας, so viel als: *πληθος εὐλογιας*, eine Menge von Wohlthaten, viel Segen, reicher Segen.

εὐλογια τȣ εὐαγγελιȣ τȣ Χριςȣ, ein Segen, der aus dem Evangelium herkommt, durch Verkündigung des Evangeliums, durch Belehrungen und Ermunterungen aus demselben. Paulus sagt also: ich hoffe zuversichtlich, daß ich, wenn ich kommen werde, die reichsten Früchte des Evangeliums mitbringen, das Evangelium mit einem für euch sehr wohlthätigen Erfolg verkündigen werde. Ob die Worte *τȣ εὐαγγελιȣ* ächt seyen, ist nach Griesbach zweifelhaft.

V. 30. **Ich bitte auch euch, meine Brüder, um unsers Herrn Jesu Christi willen, und um der geistigen Liebe willen, mir durch eure Fürbitte bey Gott das erringen zu helfen** (mit mir Gott recht ernstlich zu bitten), V. 31. **daß ich errettet werde von den Unglaubigen in Judäa, und daß mein Dienst für Jerusalem den Christen angenehm seyn möge;** V. 32. **daß ich freudig zu euch kommen könne, nach dem Willen Gottes, und mit euch mich erquicke.**

Paulus fordert die römischen Christen auf, ihr Gebet mit dem seinigen zu vereinigen, daß Gott es ihm möge gelingen lassen, den Nachstellungen der unglaubigen Juden zu entgehen, aus den Gefahren, in die er durch sie kommen möge, gerettet, und so in den Stand gesetzt zu werden, das Evangelium weiter auszubreiten, und mit heiterem Muthe und unter frohen Umständen auch nach Rom zu kommen.

V. 30. *δια τȣ κυριȣ*, aus Liebe und Ehrfurcht gegen Jesum, dem ich diene, und dessen Verehrer auch ihr seyd.

δια της ἀγαπης τȣ πνευματος, um der Liebe willen, die von dem göttlichen Geist mittelst des Christenthums gewürkt wird; wegen eurer christlichen Liebe gegen mich und andere Christen.

συναγωνισασθαι μοι, daß ihr mir helfet, kämpfend, das
n erringen durch Fürbitte bey Gott, daß rc.

V. 31. *ἱνα ῥυσθω*, daß ich gerettet werde (s. oben);
Paulus fürchtete ohne Zweifel Gefahren in Judäa, wenn er
leich damals von dem Ausgang noch nicht durch eine Of-
nbarung belehrt war (Apg. 20, 3. 23.); und die Geschichte
igt, daß der Erfolg seine Ahnungen rechtfertigte.

ἱερυσαλημ, die Einwohner von Jerusalem, und zwar
ier: die christlichen Einwohner von Jerusalem.

εὐπροσδεκτος; man könnte hier fragen, warum die mil-
: Beysteuer, welche Paulus brachte, den Christen in Jeru-
lem unangenehm hätte seyn können? Aber Paulus fürchte-
: wohl, es möchte unter ihnen solche geben, welche wegen
iner Lehre vom mosaischen Gesetz und von der Bestimmung
:r Heiden zum Reich des Messias, womit er die Heiden-
riſten den Judenchristen gleichstellte, so gegen ihn einge-
ommen seyen, daß sie ein von ihm dargebrachtes Geschenk
on Heidenchristen nicht ganz gut aufnehmen würden. Viel-
icht fürchtete er auch, das Geschenk möchte schon deßwegen
icht ganz angenehm seyn, weil es von Heiden komme (vgl.
Michaelis Anm. zu d. St.). Doch scheint diese Vermu-
ung nicht mit 2 Cor. 9, 13. 14. zusammenzustimmen. Von
:m Erfolg s. Apg. 21, 17. ff.

V. 32. *δια θεληματος*, so viel als: *ἐν θεληματι* (Röm.
. 10.), wie das hebr. ב; secundum voluntatem Dei; Deo
olente; wenn Gott es will, wenn er es nicht anders be-
hlossen hat. Und Gott hatte es anders beschlossen. Pau-
s kam nach Rom, aber nicht *ἐν χαρᾳ*.

συναναπαυσωμαι, damit ich mich mit euch gemeinschaft-
h erquicke; vgl. *συμπαρακληθηναι*, 1, 12.

V. 33. **Der Gott des Friedens aber sey mit euch
llen.**

ὁ θεος της εἰρηνης, Deus, qui est auctor *εἰρηνης*; *εἰ-
ρηνη* kann: Heil, Wohl, aber auch: Eintracht heissen. Bey-
s paßt gleich gut für diesen Zusammenhang; und Paulus
nnte auch an beydes dabey gedacht haben. Auctor con-

cordiae et felicitatis, vgl. 2 Theſſ. 3, 16. Daß V. 33. eine Pauliniſche Schlußformel ſey, daß Paulus den Brief (oder, wie Einige meynen, die im Kap. 15. enthaltene Beylage zum Brief) mit V. 33. beſchließen wollte, iſt nicht erweislich.

Sechszehntes Kapitel.

V. 1. Ich empfehle euch die Phöbe, unſere Mitchriſtin, Diakoniſſin der Gemeinde zu Kenchreä; V. 2. daß ihr ſie um des Herrn willen aufnehmet, wie es Chriſten geziemt, und ihr in allem beyſtehet, wo ſie eurer Hülfe bedürfen mag: denn auch ſie hat ſich vieler, auch meiner angenommen.

Ohne Zweifel reiste Phöbe von Corinth aus nach Rom (weil Paulus ſie den Römern empfiehlt); und vermuthlich reiste ſie mit dieſem Briefe nach Rom, es ſey nun, daß ſie ſelbſt Ueberbringerin deſſelben ſeyn ſollte, oder nur in der Geſellſchaft derer war, welche ihn überbringen ſollten. Da ſie in Kenchreä, einem berühmten Seehafen nahe bey Corinth war, ſo konnte Paulus leicht erfahren, daß ſie und ihre Geſellſchaft nach Rom reiſen wolle; und dieß vorausgeſetzt, iſt es nicht unwahrſcheinlich, daß er ihr oder ihrer Geſellſchaft den Brief mitgegeben habe.

ουσαν, welche Diakoniſſin iſt, oder bisher war.

διακονον, das Geſchäft der Diakoniſſinnen war vermuthlich das, ſich der kranken oder auf andere Art leidenden Weibspersonen von der Gemeinde anzunehmen, für die Reinlichkeit am Verſammlungsorte zu ſorgen, etwa auch Weibsperſonen zu taufen ꝛc. Vgl. *Binghami* Orig. Eccl. II. 2. *Caspar Ziegler*, de Diaconis et Diaconissis veteris ecclesiae. Vitebergae. 1678.

εν κεγχρεαις; Corinth lag nicht unmittelbar am Meer, hatte aber zwey Häfen, Kenchreä gegen Oſten, Lecheä gegen Weſten.

V. 2. *εν κυριῳ*, wegen Chriſti, weil ſie eine Chriſtin iſt.

αξιως των αγιων, wie es ſich Chriſten geziemt, auf eine liebevolle Art (12, 10.)

και παραςητε, vergl. 2 Tim. 4, 17. Jer. 15, 11. daß ihr ihr beystehet, in welchem Geschäfte, in welcher Sache sie, als eine Fremde, eurer Hülfe bedürfen mag. Daß sie gerade einen Proceß in Rom zu betreiben gehabt habe, folgt aus dieser Stelle nicht (s. Schulz in Bowyer's Conjekturen über das N. T. S. 392. f.).

προστασις, patrona, adjutrix; so hiessen bey den Griechen nicht nur Vorsteher, obrigkeitliche Personen, sondern auch die Vertheidiger bey Processen, und überhaupt Alle, die sich eines Andern annahmen, ihn beschützten, daher auch die, welche sich der Fremden annahmen, sie als Gastfreunde aufnahmen, und in ihren Schutz nahmen. *Suidas: Οἱ των μετοικων Ἀθηνησι προεςηκοτες προςαται ἐκαλουντο· ἀναγκαιον γαρ ἠν ἑκαςῳ των μετοικων, πολιτην τινα Ἀθηναιον νεμειν προςατην.* Der Grammatiker Varinus erklärt *προςασια* mit *βοηθεια*. In einem Briefe des Athanasius ad Solitarios, de Zenobiae luculentis in Paulum Samosatenum studiis, heißt es: *προεςη τȣ Σαμοσατεως;* vergl. Paulus's Programm: de originibus ep. Pauli ad Rom. paralip. 1801. p. 3. s. Phöbe hatte als Diakonissin ohnehin besondere Veranlassung, fremden Christen zu dienen.

V. 3. **Grüßet Priska und Aquila, meine Mitarbeiter in Beziehung auf Christum Jesum** (im Christenthum), V. 4. (**die für mein Leben ihr eigenes gewagt haben, und denen nicht allein ich, sondern auch alle Gemeinden der Heiden danken.**) V. 5. **und** (**grüßet**) **ihre Hausgemeinde. Grüßet meinen geliebten Epänetus, der in Asien der erste war, der ein Christ wurde.**

V. 3. *Πρισκαν*, Priska (einerley mit Priscilla), die Gattin des Aquila; Apg. 18, 2. 18. 26. 1 Cor. 16, 19. Beyde waren zu der Zeit, da Claudius die Juden aus Rom vertrieb, nach Corinth (Apg. 18, 2.), und dann von da aus (Apg. 18, 18. f. 26.; 1 Cor. 16, 19.) nach Ephesus gezogen. Nachher müssen sie nach Rom zurückgekommen seyn (vergl. Koppe S. 383. f. Schulz S. 394. f.)

τȣς συνεργȣς ... meine Gehülfen; *ἐν*, quod attinet ad

Jesum Christum, in Rücksicht auf Christum, oder das Christenthum, in Ausbreitung des Christenthums. Man könnte die Worte: ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ auch mit ἀσπάσασθε verbinden (vgl. V. 22.)

V. 4. οἵτινες, sie haben für mein Leben ihren Hals (dem Schwerdt, dem Beil) dargeboten; d. h. sie haben für mein Leben ihr eigenes gewagt; oder: sie haben mein Leben mit augenscheinlicher Gefahr des ihrigen gerettet. Bey welcher Gelegenheit dieß geschehen sey, wissen wir nicht. Vielleicht zu Corinth (Apg. 18, 12. ff.), oder zu Ephesus (Apg. 19, 23. ff. vgl. 18, 18. f.)

οἷς οὐκ ἐγὼ μόνος ..., die Gemeinden der Heidenchristen waren ihnen ohne Zweifel dafür zunächst dankbar, daß das Leben des Apostels, eines so thätigen Beförderers des Christenthums, zum Besten vieler Anderer gerettet worden sey. Vielleicht standen aber diese Gemeinden dem Aquilas und der Priscilla auch noch in andern Hinsichten in Verbindlichkeit.

V. 5. τὴν κατ' οἶκον αὐτῶν ... entweder die Gemeinde, die in ihrem Hause zusammenzukommen pflegte; oder, was wahrscheinlicher ist, ihre christliche Familie, Hausgenossen. Einen Grund für diese Erklärung kann man daher nehmen, daß (1 Cor. 16, 19.) eben diese Redensart in Beziehung auf den Aquilas, zu einer Zeit, da dieser sich in Ephesus aufhielt, gebraucht wird. Es ist wahrscheinlicher, daß seine Familie mit ihm nach Rom gereißt ist, und daß diese in beyden Stellen zu verstehen ist, als daß in Rom sowohl als in Ephesus eine größere Gesellschaft von Christen Zusammenkünfte in seinem Haus gehalten hat. Doch ist dieser Grund freylich nicht streng beweisend.

ἀπαρχὴ, der Erste von den Asiaten in Beziehung auf Christus, vgl. εἰς 4, 20., der erste Asiate, der das Christenthum angenommen hatte, oder wenigstens der Erste von denen, die durch Paulus selbst Christen wurden.

ἀσίας, diese Lesart ist allein ächt; die andere: ἀχαΐας, läßt sich mit 1 Cor. 16, 15., wo die Familie des Stephanas ἀπαρχὴ τῆς ἀχαΐας genannt wird, nicht vereinigen.

Paulus läßt Einzelne grüßen, theils um für sich ihnen seine Liebe und Achtung zu bezeugen, theils um sie auszuzeichnen, daß auch Andere größere Achtung und größeres Zutrauen ihnen schenken sollten.

V. 6. **Grüßet die Maria, die sich viel Mühe um mich (uns) gemacht hat.**

Von dieser, und den meisten übrigen Personen, die im Folgenden genannt werden, wissen wir nichts weiter, als was Paulus hier von ihnen sagt.

V. 7. **Grüßet den Andronikus und Junias, meine Verwandte, die meine Mitgefangene waren, die in gutem Rufe stehen bey den Aposteln, und die auch vor mir Christen geworden sind.**

συγγενεις, nicht blos: Menschen von derselben Nation; dieß waren auch Priscilla und Aquila; sondern: Verwandte.

συναιχμαλωτυς, die einmal mit mir in der Gefangenschaft waren. Paulus war damals nicht Gefangener, wie schon aus 15, 25. folgt; also muß dieß auf eine vergangene Zeit bezogen werden. Paulus war ja öfters in Gefangenschaft, vgl. 2 Cor. 11, 23. Dem hebräischen und hebräisch-griechischen Sprachgebrauch ist es nicht entgegen, daß Paulus *συναιχμαλωτυς* auf das Vergangene bezieht. *Storr* (Obss. p. 133.): „Quum participia numerari debeant nomina: mirum non est, ea omnium temporum esse." Haabs (hebr. griechische Grammatik. S. 85. f.): „Matth. 10, 3. *τελωνης* der vormalige Zöllner; Joh. 9, 17. *τυφλος* der ehedem (*ποτε* V. 13.) blind war." Es konnte auch kein Mißverstand entstehen, weil die ersten Leser, wie wir, schließen konnten, daß Paulus damals kein Gefangener war.

ἐπισημοι ἐν τοις ἀποϛολοις; dieß kann nicht heissen, sie seyen selbst Apostel, Abgesandte von den Aposteln oder den Gemeinden. Sonst müßte ein Zusatz dabey stehen, wie Phil. 2, 25. 2 Cor. 8, 23. Wird *ἀποϛολοι* im N. T. ohne Zusatz gesetzt, so bedeutet es beynahe immer nur diejenigen ausserordentlichen Gesandte Christi, zu denen Paulus gehörte (die *κατ᾽ ἐξοχην* Apostel heissen). Nur Apg. 14, 14. wird es in

einem etwas weiteren Sinne genommen. Daher heißt es: sie stehen in einem guten Ruf bey den Aposteln, sie sind sehr geschätzt von ihnen; ohne Zweifel, weil sie schon längst Christen waren, und um des Christenthums willen viel gethan und gelitten hatten, da sie ja (nach diesem V.) einmal des Apostels Mitgefangene waren.

γεγονασιν, sie sind Christen geworden, wie *ειναι εν Χριϛῳ* heißt: mit Christo in Verbindung stehen, ein Christ seyn, V. 11. 1 Cor. 1, 30.; vgl. *Storrii* Opusc. Vol. I. pag. 301. not. a. (ad Phil. 1, 1.).

V. 8. **Grüßet meinen um des Herrn willen geliebten Amplias.**

αγαπητον bezieht sich wahrscheinlich auf *εν κυριῳ*, propter Dominum, weil er ein Christ ist.

V. 9. **Grüßet den Urbanus, unsern Mitarbeiter im Christenthum, und meinen geliebten Stachus.**

εν Χριϛῳ, in Absicht auf Christum, in Ausbreitung des Christenthums.

V. 10. **Grüßet den Apelles, diesen bewährten Christen, grüßet die von der Familie (die Hausgenossen) des Aristobulus.**

εν Χριϛῳ sc. *οντα; δοκιμον*, probatum Christianum, spectatae probitatis christianae.

τες εκ των Αριϛοβελε, für: *τες οντας εν Χριϛῳ* (*κυριῳ* V. 11.) *εκ των οικειων Αριϛοβελε;* grüßet die Christen von der Familie des Aristobulus. Vielleicht war Aristobulus selbst kein Christ, oder war er gestorben.

V. 11. **Grüßet den Herodion, meinen Verwandten, grüßet diejenigen von den Hausgenossen des Narcissus, die Christen sind.**

εκ των sc. *οικειων*.

V. 12. **Grüßet die Tryphäna und die Tryphosa, die um des Herrn willen (für den Herrn) arbeiten; grüßet die geliebte Persis, die viel gearbeitet hat für den Herrn.**

κοπιωσας εν κυριῳ; κοπιαν wird sonst (z. B. 1 Tim. 5,

5.) von christlichen Lehrern oder Vorstehern gebraucht; hier
ınn man an das Amt der Diaconissinnen denken; oder über-
ıupt an solche Christinnen, welche auf irgend eine Art für
ie Sache des Herrn, für das Beste der Gemeinde oder
nzelner Christen thätig waren.

ἥτις πολλα ἐκοπιασεν ἐν κυριῳ, die um des Herrn wil-
n, um seiner Verehrer willen viel gethan hat, vgl. V. 6.

V. 13. **Grüßet den Rufus, diesen vorzüglichen
Christen, und seine Mutter, die auch die meinige ist.**

Ῥυφον; ob es derselbe Rufus sey, welcher Marc. 15, 21.
enannt wird, ist nicht ganz gewiß.

ἐκλεκτος, vorzüglich; wie בחור; so auch wohl Matth.
), 16.

μητερα αὐτου και ἐμου, sie war die leibliche Mutter des
Rufus; im uneigentlichen Sinn Mutter des Paulus, weil
e sehr besorgt für ihn war, und er sie sehr schätzte, vergl.
Joh. 19, 26.

V. 14. **Grüßet den Asynkritus, Phlegon, Her-
mas, Patrobas, Hermes und die Brüder, die bey ih-
nen sind.**

ἀδελφοι, Mitchristen.

V. 15. **Grüßet den Philologus und Julias, den
Nereus und seine Schwester, den Olympas, und alle
Christen, die bey ihnen sind.**

V. 16. **Grüßet einander mit dem heiligen (christ-
lichen) Kuß. Euch grüßen alle Gemeinden Christi.**

φιληματι; der Kuß war, besonders bey den Orientalen,
in Zeichen der Werthschätzung und Freundschaft; vgl. 1 Thess.
, 26. 1 Cor. 16, 20. Es liegt in diesen Worten zugleich ei-
e Erinnerung an die christliche Liebe und Eintracht.

ἐκκλησιαι πασαι; die Lesart *πασαι* ist höchstwahrschein-
lich ächt; das Wort muß aber freylich mit Einschränkung
enommen werden: die Gemeinden in den Gegenden, wo
Paulus sich damals aufhielt, oder die er nicht lange vorher
esucht hatte.

V. 17. **Noch ermahne ich euch, meine Brüder,**

euch zu hüten vor denjenigen, die Uneinigkeiten stiften und Anstoß geben, der Lehre entgegen, welche ihr gelernt habt, und euch von ihnen entfernt zu halten.

Eine Ermahnung, welche sich auf die besondere Lage der römischen Christen bezieht, und welche voraussetzt, daß es auch zu Rom falsche judaizirende Lehrer gab, welche das Christenthum mit dem Judenthum vermischen und verfälschen wollten, und nur niedrige Absichten hatten. Es waren Lehrer, welche die fortdaurende und allgemeine Nothwendigkeit der Beobachtung des mosaischen Gesetzes lehrten, wie es auch in andern Gemeinden, der Galatischen, Corinthischen, Philippischen solche gab, und welche Uneinigkeiten zwischen den Christen aus den Juden und denen aus den Heiden zu erregen suchten. Nachdem also Paulus V. 3. ff. solche Personen genannt hatte, die er den übrigen Mitgliedern der römischen Gemeinde als einer besondern Achtung und Liebe würdig empfehlen wollte, so bezeichnet er jetzt gewisse Menschen von anderer Art, vor denen er die römischen Christen zu warnen nothwendig findet.

σκοπειν, sich hüten vor Jemand, wie *βλεπειν* Phil. 3, 2.

και τα σκανδαλα, welche Uneinigkeiten zu erregen, und Andere zu Irrthümern und Fehlern zu veranlassen suchten. Daß *σκανδαλα* hier grobe Ausschweifungen seyen (wie Eichhorn annimmt) ist unerweislich.

παρα, contra, vgl. Gal. 1, 8. f. Röm. 1, 26. gegen die Vorschrift der Lehre Jesu, welche *διχοστασιας* und *σκανδαλα* verbietet. Sie verursachten nicht nur diese, sondern verbreiteten wahrscheinlich auch Irrthümer, die mit dem Inhalt der christlichen Lehre im Widerspruch standen.

ἐκκλινατε, vermeidet einen genauen vertraulichen Umgang mit ihnen, habet keine Gemeinschaft mit ihnen; vgl. 2 Theß. 3, 6. Tit. 3, 9. ff.

V. 18. **Denn solche Menschen dienen nicht unserem Herrn Jesu Christo, sondern ihrem Bauche** (ihren sinnlichen Lüsten); **und durch schmeichelnde Reden und**

Lobsprüche suchen sie die Herzen der Arglosen zu verführen.

Ἰησȣ Χριςȣ ..., sie scheinen zwar Christen zu seyn; sie geben sich für Christen aus, aber sie sind keineswegs ächte Verehrer Christi, sie haben nicht die Absicht, die Zwecke Christi zu befördern, sondern sie haben nur eine eigennützige Absicht, Phil. 1, 15. ff. Aus dieser Stelle sieht man, daß es auch nachher, während der Gefangenschaft Pauli, solche Leute zu Rom gab.

κοιλιᾳ, sie suchen nur sich einen reichlichen Unterhalt, Mittel zur Befriedigung der gröberen Sinnlichkeit zu verschaffen; sie suchten vielleicht reiche Judenchristen, von welchen sie eine reiche Beysteuer zu hoffen hatten, zu einem jüdischen Christenthum zu führen. Sie waren wohl von der Art, wie sie Phil. 3, 19. 2 Cor. 11, 20. geschildert werden. Vgl. *Lucian.* de morte peregrini, c. 11—16.

χρηςολογια, wenn man sagt, was Andern angenehm ist; im schlimmen Sinne, wenn man schmeichelt, etwas Unwahres sagt, wodurch man Andere zu gewinnen sucht.

εὐλογια, Lobsprüche, wie das hebr. ברכה, vgl. Offenb. Joh. 5, 13.; durch ein schmeichlerisches Lob derer, von welchen sie Vortheile zu erhalten suchten; oder (was wegen des Folgenden wahrscheinlich ist): dadurch, daß sie Christum und das Christenthum loben. Van Eß und de Wette: „durch schöne Worte."

ἀκακος, ein solcher, der nicht böse ist, ein Rechtschaffener, Argloser, Hiob 8, 20. 27, 5.; oder: ein Unvorsichtiger, Leichtglaubiger (zum Vortheil Anderer), einer, der nichts Arges von Andern besorgt; Sprüchw. 1, 4. 8, 5. 14, 15.: „*ἀκακος πιςευει παντι λογῳ.*" Hier ist wohl beydes verbunden (V. 19.): gutmüthige Menschen, die sich leicht täuschen lassen. Qui nec ipsi fraudibus utuntur, nec aliis inesse suspicantur.

V. 19. **Denn der Ruf von eurem Gehorsam hat sich unter Alle verbreitet. Ich freue mich daher in Absicht auf euch; aber ich wünsche auch, daß ihr weise zum Guten, aber nicht klug zum Bösen seyn möget.**

ἡ ὑμων ὑπακοη, eure Folgsamkeit gegen die Vorschriften des Evangeliums ist weit und breit bekannt geworden; der Ruf davon hat sich weit verbreitet. Um so mehr müßt ihr euch vor jenen Menschen hüten, daß nicht euer Ruhm befleckt werde, oder daß nicht euer Beyspiel Andern schade. *γαρ* bezieht sich auf V. 17. *ὑπακοη* sonst: Gehorsam gegen die Forderungen der christlichen Lehre, vgl. Hensler's Anm. zu 1 Petr. 1, 2. S. 37. Hier ist's der Ruf von diesem Gehorsam. Vgl. *Storrii* Opusc. Vol. III. p. 336. not. 173.

το ἐφ' ὑμιν, was euch betrifft, daß ihr als Christen so sehr gelobt werdet; oder: ich freue mich über euch, so weit ihr unabhängig von Andern seyd.

σοφυς ... εἰς το ἀγαθον; jene falschen Lehrer gebrauchen ihre Einsicht und Klugheit zum Bösen. Gebrauchet ihr aber die Klugheit zu einer guten Absicht, so, daß ihr nicht von jenen verführt werdet. Oder: *εἰς το ἀγαθον*, quod attinet ad bonum.

ἀκεραιυς, simplices; entweder: nicht klug zum Bösen, vgl. 1 Cor. 14, 20.; oder: unverlezt, vgl. Phil. 2, 15.; oder: unschuldig. Das Erstere schickt sich als Gegensatz von *σοφος* besser in den Zusammenhang. *Grotius*: „ita prudentes, ut non fallamini, ita boni, ut non fallatis."

V. 20. Der Gott des Friedens wolle euch bald einen vollen Sieg über den Satan geben. Die Gnade unsers Herrn Jesu Christi sey mit euch.

ὁ δε Θεος ..., Gott, der Urheber der Eintracht; *εἰρηνη*, wegen des Vorhergehenden: Eintracht.

συντριψει, statt des Optativs: er wolle zertreten.

συντριψει ὑπο, constructio praegnans; vergl. *Storrii* Obss. p. 425. ss. für *συντριψει και ὑποταξει*; er wolle bald den Satan zertreten und unter eure Füße legen; d. h. er wolle überwinden, vgl. Jer. 22, 20.

Σαταναν, Gott schenke euch den vollen Sieg über die Verführer, die Werkzeuge des Satans (vgl. 2 Cor. 11, 15.) sind, durch welche der Satan dem Christenthum zu schaden sucht.

ἡ χαρις ...; einen solchen Segenswunsch setzt Paulus sonst nur an den Schluß eines Briefs. Er hatte also wohl im Sinn, hier zu schließen, und setzte nachher noch die folgenden Verse hinzu: Gratia Domini ... adjuvet vos.

V. 21. **Euch grüßen Timotheus, mein Mitarbeiter, und Lucius, und Jason, und Sosipater, meine Verwandte.**

V. 22. **Euch grüße ich Tertius um des Herrn willen, der diesen Brief geschrieben hat.**

ἐν κυριῳ ist wohl mit ἀσπαζομαι zu verbinden: um des Herrn willen; weil ihr und ich Christen sind; als Christ grüße ich euch Christen.

ὁ γραψας; Paulus hatte die Gewohnheit, seine Briefe zu diktiren, und am Ende mit eigener Hand etwa einen Segenswunsch hinzuzusetzen.

V. 23. **Euch grüßet Cajus, dessen Haus mir und der ganzen Gemeinde offen steht. Euch grüßet Erastus, der Stadteinnehmer, und der Mitchrist Quartus.**

Γαιος, ohne Zweifel derselbe, der 1 Cor. 1, 14. erwähnt wird; wenn nicht (nach Heß) der aus Derbe gebürtige Cajus verstanden wird, der Apg. 20, 4. vorkommt. Eines dritten Cajus, der aber wohl hier nicht gemeynt ist, wird Apg. 19, 29. erwähnt.

ὁ ξενος, der nicht nur mich in sein Haus aufgenommen hat, sondern bey dem auch die ganze hiesige Gemeinde zusammenkommt, um Gottesdienst zu halten; oder auch: der alle auswärtige Christen, die in seinen Wohnort (Corinth) kommen, zu beherbergen pflegt. Heß: dessen Haus mir und der ganzen Gemeinde offen steht.

Ἐραςος ist ohne Zweifel derselbe, welcher 2 Tim. 4, 20. vorkommt; Cajus und Erastus waren Corinthier.

οἰκονομος, arcarius, publicae cistae pecuniariae praefectus, pecuniarum publicarum administrator et dispensator, Cassier; vgl. *Krebs* Obss. ad h. l.

V. 24. **Die Gnade unsers Herrn Jesu Christi sey mit euch Allen! Amen.**

Diesen Segenswunsch hat Paulus ohne Zweifel mit eigener Hand beygesetzt.

V. 25—27. s. oben nach 14, 23.

Die Unterschrift ist in verschiedenen Handschriften verschieden. Die weitläufigste ist: Der Brief an die Römer ist geschrieben und abgesandt worden von Corinth durch Phöbe, die Diakonissin der Gemeinde zu Kenchreä.

Die Unterschriften der Paulinischen Briefe kommen nicht von Paulus her, sondern von einem andern unbekannten Verfasser. Sie können nicht als historische Zeugnisse gelten, sondern müssen nach andern Datis geprüft werden. Indessen ist diese Unterschrift ohne Zweifel richtig. Woher die Data dazu genommen worden seyen, ist leicht einzusehen. Paulus schrieb den Brief wahrscheinlich, während er in Hellas war (Apg. 20, 2. 3.); damals muß die Collekte gesammelt gewesen seyn. Ueberdieß sagt Paulus 16, 1., er empfehle die Phöbe; also wurde der Brief, wenigstens von Corinth abgesandt, und wahrscheinlich auch dort oder in der Gegend geschrieben. Daß er ihn in Illyrien geschrieben habe, kann man aus 15, 19. gar nicht schließen. Schon die ältesten Ausleger nehmen an, daß der Brief in Corinth geschrieben, und durch die Phöbe, oder ihre Reisegefährten nach Rom gebracht worden sey.

Anhang

über einige zur Einleitung in den Brief an die Römer gehörige Punkte.

I. Ueber die Authentie des Briefes.

Die Authentie ist aus äußeren Gründen, verbunden mit inneren negativen Gründen *), hinlänglich erweislich. Sie kann aber auch durch positive innere Gründe bestätigt werden, nämlich durch die dem Brief eingedrückten deutlichen Spuren von dem Ernste und der Wahrhaftigkeit des Verfassers, verbunden mit 1, 1. ff., durch Vergleichung einzelner Stellen des Briefs mit der Apostelgeschichte und mit andern paulinischen Briefen (vgl. Paley, Horae Paulinae von Henke, S. 15. ff.), z. B. durch Vergleichung von Röm. 15, 25. f. mit Apg. 20, 2. 3. (vgl. V. 22. 16.) 24, 17. 1 Cor. 16, 1—4. 2 Cor. 8, 1—4. 9, 2. Röm. 16, 21—23. mit Apg. 20, 4. Röm. 16, 3. f. mit Apg. 18, 2. 19—26. 1 Cor. 16, 19. (vgl. V. 8.), Apg. 18, 6. (oder 19, 30. ff.) u. s. w. Durch Vergleichung des Inhalts überhaupt mit einigen historischen Datis (vergl. Paley, S. 49. ff.), besonders des Abschnitts 13, 1—7. mit Apg. 18, 2. *Sueton. Claud.* c. 25. *Dio Cass.* Hist. L. 60. c. 6. (vgl. Henke in den Anmerkk. zu Paley, S. 408. ff.)

II. Ueber ein paar das fünfzehente und sechszehente Capitel betreffende Fragen.

1) Gehören die beyden lezten Capitel (15. 16.) zu dem Briefe an die Römer, oder sind es Anhänge, die zwar den

*) Diese Gründe sind von dem Lehrer in einer allgemeinen Einleitung in die Briefe Pauli, aus welcher sie hier nicht gegeben werden können, entwickelt worden.

Der Herausgeber.

Apostel Paulus zum Verfasser haben, aber nicht für die römische Gemeinde bestimmt waren?

A) Das Leztere behauptet Semler in der seiner Paraphrasis epist. ad Romanos 1769. angehängten Dissertatio de duplici appendice hujus epistolae, c. XV. XVI. Seine Meynung ist (wie er sie S. 309. f. kurz ausdrückt) diese: „C. XV. XVI. *ad hanc*, Romanis missam, epistolam *omnino non pertinebant*, sed ad eos doctores separatim addita fuit appendix, quibus Paulus apographum hujus epistolae simul transmisit, quos latores epistolae per itineris tractum invisere jubebantur." S. 305. Er sagt: „Pleraque c. XVI. pertinere ad *Corinthios* aliasque per *Graeciam Macedoniam Asiamque* ecclesias, per quas provincias redire jussi erant ii, qui hanc ad Romanos ferrent epistolam, sed et simul apographum epistolae, et appendicem salutationum et admonitionum brevium." S. 295. f. sagt er in Beziehung auf c. XVI.: „Paulum *catalogum tradere* epistolae hujus latoribus eorum nominum, quibus et hoc ipso in itinere commendarentur, et de Paulo sine periculo narrare possent, quid ipsi de romano itinere jam propositum sit; afferre etiam epistolae apographum melioris firmiorisque doctrinae jam salubre exemplum. Istos tandem, quos visuri essent, simul omnes admonet (praecipue Corinthios) v. 17—19. ut prudenter agant et caveant a Judaizantium invenustiori studio, a schismatibus et dissidiis; conservent potius genuinum Paulinae doctrinae modum."

Geprüft und bestritten wird diese Hypothese in Bowyer's Conjekturen über das N. Test., übersetzt und mit Zusätzen bereichert von Schulz, II. Th. S. 385. ff. *Koppe*, Excurs. II. (ad epist. ad Rom.) de consilio cap. XV. et XVI. sententia *Semleri* enarratur et dijudicatur (N. Test. Vol. IV. p. 375.). Kleuker, über den Ursprung und Zweck der apostolischen Briefe. 1799. S. 54. ff. Schmid's historisch-kritische Einleitung in das N. Test. 1r Bd. 1809. S. 229. f. Hug's Einleitung in das N. Test., II. Th. §. 106. S. 268. Not. *.

Semler's Meynung ist unerweislich und unwahrscheinlich.

1) In Absicht auf äußere Gründe sind

a) die von ihm angeführten Zeugnisse nicht beweisend. Diese Zeugnisse sind:

α) Daß in einigen griechischen Handschriften, auch in einigen dem Hieronymus bekannten Handschriften (s. dessen Comment. in Ephes. 3, 5.), die drey lezten Verse des 16ten Cap. fehlen, und daß eben diese Verse in mehreren Handschriften und in einigen Versionen und Kirchenvätern eine andere Stelle haben (am Ende des 14ten Cap. unmittelbar nach V. 23. stehen). Aber eben diese Versionen und Kirchenväter, und alle uns bekannte, von neueren Kritikern verglichene, Handschriften, Eine ausgenommen, haben auch das 15te und 16te Capitel. Aus der Weglassung von 16, 25—27. in Einigen, und aus der Versetzung dieser Verse in Andere läßt sich keineswegs folgern, daß Cap. 15. 16. für einen, nicht für die Römer bestimmten, Anhang gehalten worden sey. Das Eine und das Andere läßt sich sehr gut auch auf eine andere Art erklären.

β) Daß Tertullian (contra Marc. 5, 13.) die Worte Röm. 14, 10. so citirt: in clausula tribunal Christi comminari Paulum. Der Brief habe sich also mit Cap. 14. geendigt. Aber wenn auch Cap. 15. und 16. in Tertullian's Handschrift fehlten, so folgt nicht, daß sie nicht zum Brief an die Römer gehören. Und man darf auch den Ausdruck in clausula nicht premiren, da Tertullian's Ausdrücke überhaupt oft nicht sehr genau und bestimmt sind.

γ) Daß in Ruffin's lateinischer Uebersetzung von *Origenis* Comment. in epist. ad Rom. gesagt wird: caput hoc (16, 25—27.) Marcion, a quo Scripturae evangelicae et apostolicae interpolatae sunt, de hac epistola penitus abstulit; et non solum hoc, sed et ab eo, ubi scriptum est: Omne autem, quod non ex fide est, peccatum est (14, 23.), usque ad finem totius epistolae cuncta dissecuit. In aliis vero exemplaribus, i. e. in his, quae non sunt a Marcio-

ne temerata, hoc ipsum caput (16, 25—27.) diverse positum invenimus. In nonnullis etenim codicibus post eum locum, quem supra diximus (14, 23.), statim cohaerens habet: Ei autem, qui potens est, vos confirmare. Alii vero codices in fine continent (d. h. da, wo die Stelle in unseren gewöhnlichen Ausgaben steht). Allein daraus, daß Marcion das 15te und 16te Cap. wegschnitt, kann nicht gefolgert werden, daß sie nicht zum Brief an die Römer gehören. Denn es lassen sich mehrere mögliche Gründe jener Weglassung denken, die alle mit der Voraussetzung vereinbar sind, daß jene Capitel zum Brief an die Römer gehören; z. B. der, den Semler selbst (S. 289.) angibt: „Quia (ex Marcionis opinione) ad Christianorum (jam aliorum — Sec. II. nam pauci ex Judaeis porro adsciscebantur socii) usum et institutionem (publicam) parum facerent;" oder sie konnten vielleicht auch in einigen früheren Abschriften, oder in irgend einer früheren Abschrift fehlen, aber nicht deßwegen, weil man glaubte, sie gehören nicht zum Briefe an die Römer (vgl. Koppe und Griesbach, Curae in historiam textus graeci epp. Paulinarum Spec. I. 1777. p. 45. ss.), sondern weil sie auf besondere Blätter geschrieben waren, und aus diesem Grunde irgend ein Abschreiber vermuthete, sie gehören nicht dem Brief an die Römer an (vgl. Griesbach, S. 47.). Oder sie konnten in irgend einer Handschrift durch einen Zufall ganz fehlen, entweder weil die Handschrift selbst gelitten hatte, oder weil der Abschreiber gehindert worden war, seine Arbeit zu vollenden (vgl. Schmid's historisch-kritische Einleitung in's N. Test., 1r Bd. S. 227.). In jedem Fall kann dadurch, daß Marcion die Doxologie und die zwey lezten Capitel wegließ, die Vermuthung, daß sie nicht zum Brief an die Römer gehören, nicht begründet werden, weil man nicht annehmen kann, daß der Brief an die Römer sich mit 14, 23. geendigt habe, da alle übrige paulinische Briefe einen Schlußwunsch haben, und Paulus in dem, ohne Zweifel früher geschriebenen zweyten Brief an die Thessalonicher (3, 17. f.) ausdrücklich bemerkt, daß er in allen seinen Brie-

fen einen Segenswunsch mit eigener Hand beyfüge. Daß Epiphanius die Weglassung der zwey Capitel bey Marcion nicht rügt, konnte wohl auch von einer andern Ursache herkommen, als daher, daß er selbst voraussetzte, jene Capitel gehörten nicht zum Briefe an die Römer (vgl. Koppe und Griesbach, a. a. O.). Der von Wetstein angeführte codex latinus, in welchem die zwey lezten Capitel fehlen, stammt wohl von dem Marcionitischen Codex her.

b) Von Seiten der äußeren Gründe findet sich also ein entschiedenes Uebergewicht für die Meynung, daß das 15te und 16te Capitel zum Brief an die Römer gehört haben. Denn bey der entgegengesetzten Voraussetzung läßt es sich nicht wohl auf eine wahrscheinliche Art erklären, daß in keiner Handschrift (die wenigen ausgenommen, bey denen sich die Weglassung, der gewöhnlichen Meynung unbeschadet, erklären läßt), in keiner Version und bey keinem Kirchenvater die beyden lezten Capitel als getrennt von dem Briefe an die Römer erscheinen; daß sich bey allen diesen Zeugen keine historische Spur, und selbst in Absicht auf den Marcion keine deutliche Spur der Meynung findet, daß die beyden lezten Capitel eine andere Bestimmung, als der Brief an die Römer, gehabt, und nicht zu diesem gehört haben.

2) In Absicht auf innere Gründe haben

a) alle von Semler für seine Meynung angeführten inneren Gründe keine Beweiskraft, und sind zum Theil sehr schwach und nicht einmal scheinbar. Die vorzüglichsten sind

α) in Absicht auf Cap. 15. (Semler, S. 290.): **Remipsumque argumentum jam absolutum fuisse a Paulo (c. XIV.), nec c. XV. contineri quid, quod ad confirmationem dogmaticumque locum quid faceret: de se tantum agere Paulum, suo Servatorisque nostri exemplo doctoribus christianis prudentiam et ἐπιείκειαν persuadentem, qua in infirmos utendum sit (v. 1—13.); v. 14. ss. de Paulo narrari, quid egerit aut agere constituerit; quae vero haud recte ad dogmaticum locum possint referri** (vgl. Schulz, S. 389. f. Koppe, S. 381. f.). Aber 15, 1—13. hängt doch sehr gut

mit Cap. 14. zusammen. Daß der dogmatische Inhalt des Briefs durch die lezte Capitel nicht erweitert wird, beweist nicht, daß sie nicht zum Briefe an die Römer gehören. Auch Cap. 12—14. erweitern den dogmatischen Inhalt nicht. Der Hauptgedanke, der 15, 3. ff. ausgeführt wird, ist doch das Beyspiel Christi, nicht Pauli. Was V. 14. ff. von dem vorkommt, was Paulus thue, oder zu thun im Sinne habe, davon durfte doch wohl auch in einem Briefe an die Römer gesprochen werden. Vgl. 1, 10. ff. Col. 4, 7. ff. und andere Briefe Pauli.

β) In Absicht auf Cap. 16. sagt Semler:

aa) In der Voraussetzung, daß dieses Capitel zum Brief an die Römer gehöre, nehme man (nach V. 1. 2.) an, Phöbe sey von Corinth nach Rom gereist, und Ueberbringerin des Briefs an die Römer gewesen; dieß sey aber unwahrscheinlich; denn 1) Paulus sage nicht, daß sie Ueberbringerin des Briefs sey, wie er es z. B. von Tychikus (Col. 4, 7. f.) sage. Allein die Phöbe müßte ja nicht gerade als die Ueberbringerin des Briefes angenommen werden: sie konnte auch blos in Gesellschaft dessen oder derjenigen reisen, die den Brief überbrachten. 2) Es seye sehr unwahrscheinlich, daß Phöbe wegen eines Processes (πραγματα V. 2.) nach Rom gereist sey — allein πραγμα bedeutet hier nicht Proceß. 3) Phöbe sey eine Diakonissin in Kenchreä (V. 1.) gewesen, und hätte also nicht nach Rom reisen können. Aber sie konnte auch eine Stellvertreterin gehabt haben; und dann muß ὀυσαν διακονον V. 1. nicht nothwendig heissen: die es wirklich noch ist; sondern es könnte auch heissen: die bisher Diakonissin war.

bb) Es sey nicht wahrscheinlich, daß Aquila, Priscilla und andere Bekannte Pauli die V. 3—15. genannt werden, damals in Rom gewesen seyen.

αα) Bey Aquila und Priscilla stehe der Voraussetzung, daß sie damals in Rom gewesen seyen, die Stelle 1 Cor. 16, 19. (vgl. Röm. 16, 3—5. και την κατ᾽ οἰκον αὐτων ἐκκλησιαν) im Wege. Aus dieser Stelle folgt, daß Aquila da-

mals, da Paulus den ersten Brief an die Corinther schrieb, sich in Ephesus aufgehalten hat. Aber beyde konnten doch wohl, wenn sie in der Zwischenzeit zwischen der Abfassung des ersten Briefs an die Corinthier und des Briefs an die Römer, nach Rom zurückgekehrt waren, zu der Zeit, da der Brief an die Römer abgesandt wurde, auch in Rom (wo sie ohnehin, wahrscheinlich vor ihrer Reise nach Corinth, ein eigenes Haus gehabt hatten; vgl. Apg. 18, 2.) eine *κατ' οἶκον ἐκκλησιαν* haben; Röm. 16, 5. Paulus konnte auch (was übrigens nicht einmal nothwendig vorausgesetzt werden müßte) von ihrer Rückkehr nach Rom Nachricht haben, ehe er den Brief an die Römer schrieb (vergl. *Koppe*, p. 884. s. *Paley*, Horae Paulinae, p. 27. s.). Die Zwischenzeit zwischen der Abfassung des ersten Briefs an die Corinthier und der wahrscheinlichen Abfassung des Briefs an die Römer war groß genug: es fällt in dieselbe noch ein Theil der Zeit des Aufenthalts Pauli in Ephesus, seine Reise durch Macedonien (Apg. 20, 1.), sein Aufenthalt in Hellas (V. 2. f.), wenigstens größtentheils. Aus 2 Tim. 4, 19. kann nicht einmal ein scheinbarer Zweifel dagegen hergenommen werden.

ββ) In Ansehung der übrigen Bekannten Pauli, die V. 8. ff. genannt werden, sagt Semler, sey es vorzüglich deßwegen unwahrscheinlich, daß sie damals in Rom gewesen seyen, weil Paulus Col. 4, 10. ff. sie nicht nenne, und die Colosser nicht in ihrem Namen grüße. Aber vielleicht waren Einige damals nicht mehr in Rom, wenigstens auf einige Zeit abwesend; und dann, woher weiß man, daß sie mit den Colossern bekannt gewesen seyen?

cc) Es sey nicht wahrscheinlich, daß in Rom mehrere christliche Gesellschaften gewesen seyen, die sich in verschiedenen Häusern versammelt haben (vgl. 16, 5. 14. 15.). In Corinth sey doch nur Eine gewesen; 1 Cor. 11, 18. 20. Allein dieß konnte seinen Grund in der Größe der Stadt haben, oder (vgl. Heß, Geschichte der Apostel, 3te Ausg. II. Bd. S. 200. f.) darin, daß die Christengesellschaft in Rom damals mehr noch eine zerstreute, nur erst in kleineren Gesell-

schaften hier und dort sich zu bilden anfangende, als wirklich schon ganz geformte und zu **Einem** (äußerlichen) **Ganzen** vereinigte, Gesellschaft war. Auch fragt sich's, ob V. 5. 14. 15. nicht blos von christlichen Hausgenossen (familia christiana) die Rede ist.

dd) V. 17. f. schicke sich sehr gut für die corinthische Gemeinde; hingegen wäre es sehr befremdend, wenn Paulus dieß den Römern geschrieben hätte. Aber warum dieß befremdend sey, ist nicht einzusehen. Auch ist aus Cap. 9—11. und 14. wahrscheinlich, daß es Uneinigkeiten in der römischen Gemeinde gegeben habe.

ee) Die V. 21—23. genannten Personen seyen wohl nicht mit den römischen Christen bekannt gewesen. Aber woher weiß man, daß sie nicht mit **einigen** Mitgliedern der römischen Gemeinde, z. B. mit Aquila und Priscilla, bekannt gewesen seyen? Oder warum sollten sie es nicht haben seyn können?

b) Es gibt aber auch **innere** Gründe, die **gegen** die Semlerische Meynung sind; z. B.

α) im 15ten Cap. V. 1. ff. kann nicht wohl Anfang einer für andere Leser bestimmten Zuschrift seyn; hingegen ist es eine sehr schickliche Fortsetzung des 14ten Capitels; oder auch ein für **einige** Mitglieder der römischen Gemeinde bestimmter Anhang. Doch stimmt mit dem Lezteren das höchst wahrscheinlich ächte *δε* nach *ὀφειλομεν* (V. 1.) nicht gut zusammen. V. 15. (*τολμηροτερον ἐγραψα*) läßt sich nur dann auf eine wahrscheinliche Art erklären, wenn man voraussezt, daß Paulus eben denjenigen, für die V. 15. ff. bestimmt ist, auch das geschrieben habe, was die vorhergehenden Capitel enthalten. Und für welche Gemeinde schickt sich V. 28. eben so gut als für die römische (vgl. Apg. 19, 21.)?

β) Im 16. Cap. War V. 1—15. ein nur für die Ueberbringer des Briefs bestimmtes Verzeichniß, was soll V. 16. heissen? Wie kam wohl eine, nach **Semlers** Meynung vorzüglich für die Corinthier bestimmte, Erinnerung (V. 17. ff.) an diese Stelle und in diesen Zusammenhang? Wen soll V. 21 bis 23. angehen? u. s. w.

Vorzüglich aber paßt V. 1. ff. nicht für die Semlerische Hypothese. Vgl. Hugs Einleitung II. Th. S. 269. f.: die gezwungene Erklärung der Worte V. 2. ἵνα — ἐν κυρίῳ, die Semler gibt: „ut recipiatis eam in communionem" fällt in die Augen, vgl. Phil. 2, 29. 3 Joh. 6.

B) Eine andere mit der Semlerischen übereinstimmende Hypothese findet man in Eichhorns Einleitung in das N. T. III. Bd. 1te Hälfte. 1812. S. 232. ff. besonders 243. ff. vergl. die Recension davon in Bengels Archiv für die Theologie und ihre neueste Litteratur, 1ter Bd. 2tes St. 1815. S. 343. f.

S. 243. ff. wird die Meynung geäußert, 16, 1—20. sey ein Nebenschreiben, welches nicht nach Rom gerichtet gewesen sey. Der Hauptgrund, der für diese Meynung angeführt wird, ist der von Semler schon vorgebrachte: die in V. 17. 20. enthaltene Ermahnung passe nicht auf die römischen Christen; der ganze übrige Brief wisse nur von ängstlich und minder ängstlich gesinnten Christen (Cap. 14.), aber nichts von Rottenhäuptern, nichts von groben Ausschweifungen, nichts von verführerischen und schändlich gewinnsüchtigen Lehrern. Es wird daher gesagt, dieses Nebenschreiben sey ein Empfehlungsschreiben für die Phöbe nach Corinth gewesen: sie habe es entweder nicht abgegeben, oder, nachdem es gelesen war, wieder zu sich genommen, und mit den übrigen Paulinischen Papieren nach Rom gebracht; und weil man nichts von Paulus Hand habe verloren gehen lassen wollen, so habe man auch dieses zuerst anderwärtshin bestimmte Handschreiben dem Brief an die Römer angeschlossen. Aber 1) (s. Bengels Archiv S. 348.) wenn es auch erwiesen wäre, daß Paulus in dem übrigen Theil des Briefs an die Römer keine Rücksicht auf judaisirende Christen nehme, so würde daraus nicht folgen, daß 16, 17—20. nicht für die römischen Christen passe. Paulus konnte ja erst, nachdem er den Hauptbrief schon vollendet hatte, die Nachricht erhalten haben, daß judaisirende Lehrer angefangen haben, auch in Rom zu würken, und dadurch veranlaßt worden seyn, erst am

Ende des Briefs noch eine Warnung beyzufügen, die sich auf jene Lehrer bezog. 2) Es ist nicht erweislich, daß in dem übrigen Theil des Briefs gar keine Rücksicht auf judaisirende Lehrer genommen werde. (Vergl. *Storrii* Opusc. I. pag. 311. not. c. ad Phil. 1, 15.): „Callidos autem istos et occultos homines judaicae partis fuisse, ex ipso epistolae ad Romanos argumento colligimus, quod et probrosa illa dissidia (Rom. 16, 17.) e judaicis opinionibus nata fuisse docet (Rom. 15, 7. ss. 14. 2. 5.), et eandem causam, quae Phil. 3, 9. contra judaizantes magistros (v. 2.) defenditur, sed, quia *Romae* ab Apostolo disputata nondum fuerat (Rom. 1, 10. ss.) multo uberius ac fusius (c. I, 16—c. XI.) tractat.

Die vierfache Verschiedenheit in Absicht auf die Doxologie 16, 25—27. oder 14, 24—26. (welche darin besteht, daß a) die meisten Handschriften sie hinter 14, 23.; b) einige hinter 16, 24. stellen; c) einige sie an beyden Stellen haben, und d) einige sie ganz weglassen) wird ebendaselbst S. 239. ff. so erklärt: die für den Brief bestimmte Membrane war bey Röm. 14, 23. zu Ende gegangen. Da nun Paulus ausser ihr nichts als ein kleines Blättchen (von Haut) zur Hand hatte, so fügte er auf der einen Seite dieses Blättchens die Doxologie (16, 25—27), auf der andern Seite desselben die Grüße und den apostolischen Schlußwunsch (16, 21—24.) bey. Der so geendigte Brief wurde aber nicht auf der Stelle abgeschickt. Bis sich eine Gelegenheit dazu zeigte, fand der Apostel noch Muse, zwey Beylagen, das 15te Cap. und 16, 1—20. hinzuzufügen. Alle diese Papiere verwahrte die Gemeinde in Rom, und ließ entweder selbst Abschriften davon machen, oder theilte sie doch denen mit, welche Abschriften davon nehmen wollten.

Manche begnügten sich nun mit dem, was auf der grössern Membrane stand; und so kamen Abschriften in Umlauf, die sich bey Röm. 14, 23. endigten. Ein solches Exemplar übergab Marcion seinen Anhängern. Doch wurde es nicht ausser seiner Schule durch Abschriften vervielfältigt.

Andere schrieben alles auf Eine Haut zusammen, doch in Hinsicht auf das kleine Blättchen (mit der Doxologie, den Grüßen und dem Schlußwunsch) nicht auf einerley Weise.

a) einer setzte 1) die auf der einen Seite des Blättchens stehende Doxologie an das Ende des 14ten Cap. nach V. 23. und ließ hierauf 2) die erste Beylage (das 15te Cap.), dann 3) die zweyte (16, 1—20.), und 4) zulezt die Grüße und den apostolischen Segenswunsch (16, 21—24.) folgen. Das Ganze bekam dadurch einen regelmäßigen Schluß.

b) Ein Anderer ließ die Membranen nach ihrer Größe auf einander folgen: 1) zuerst die mit dem Hauptbrief (1, 1. bis 14, 23.); 2) darauf die kleine mit der ersten Beylage (15, 1—33.); 3) dann die noch kleinere (16, 1—20); 4) zulezt das auf beyden Seiten beschriebene Blättchen; aber er fieng das Abschreiben des leztern auf der unrechten Seite an, so daß die Grüße sammt dem Schlußwunsch (16, 21—24.) zuerst zu stehen kamen, und die Doxologie (16, 25—27.) an das Ende kam.

Aus der Vergleichung der Abschriften dieser zwey verschiedene Anordnungen befolgender Handschriften entstand in der Folge eine neue Verschiedenheit.

c) Einige rückten die Doxologie an zwey Stellen ein, weil sie dieselbe in der einen Art von Handschriften an dieser (nach 14, 23.), in einer andern an einer andern Stelle (nach 16, 24.) fanden.

d) Andere, die Abschriften aus solchen Handschriften nahmen, in welchen die Doxologie zweymal vorkam, ließen sie ganz weg, weil sie die Wiederholung derselben für ein Zeichen ihrer Unächtheit ansahen.

Aber ausserdem, daß man keinen hinlänglichen Grund hat, das 15te Cap. und 16, 1—20. für zwey nicht mit einander verbundene Beylagen zu halten, bleibt bey dieser Hypothese der Umstand unerklärt, daß es keine Handschriften gibt, in welchen die Grüße und der Schlußwunsch (16, 21—24.) unmittelbar auf die Doxologie folgen. Wenn beydes auf ebendemselben Blättchen stand; warum sollte es keinem Ab-

schreiber in den Sinn gekommen seyn, die Doxologie den Grüßen und dem Schlußwunsch unmittelbar vorangehen zu lassen? Wenn es einen Abschreiber gab, der das Abschreiben des Blättchens auf der unrechten Seite anfieng; warum sollte es keinen gegeben haben, der es auf der rechten Seite anfieng? Auch ist die Erklärung des Umstands übergangen, daß 16, 24. in einigen Handschriften weggelassen, in einigen andern an das Ende des 16ten Capitels, unmittelbar nach der Doxologie gesetzt wurde (vgl. Griesbach's N. T. bey 16, 24.). Doch ist diese Erscheinung kein beweisender Grund gegen die Eichhorn'sche Hypothese. Ein Abschreiber einer von den Handschriften b) konnte den Schlußwunsch 16, 24. entweder versetzen, weil er ihn (nicht die Doxologie) für die Schlußformel hielt, oder weglassen, weil er die Doxologie für den Schlußwunsch, und daher den unmittelbar vorangehenden V. 24. für unächt hielt.

II) Wenn man aber voraussetzt, was allerdings höchst wahrscheinlich ist, daß Cap. 15. 16. zum Brief an die Römer gehören; so fragt sich's: wie läßt sich 1) die Verschiedenheit, die man in Absicht auf 16, 25—27. rc. in den Handschriften rc. findet, und 2) der Umstand erklären, daß im 16ten Cap. zweymal (V. 20. 24.), nach einiger Meynung auch im 13ten Cap. einmal (V. 33.) oder zweymal (V. 13. 33.) eine Schlußformel vorkommt?

A) Koppe, (N. T. Vol. IV. Excurs. II. pag. 379. s.) welcher annimmt, daß Cap. 15. 16. zum Brief an die Römer, und 16, 25—27. zum 16ten Kap. gehöre, aber V. 24. unächt sey, erklärt die Verschiedenheit der Stellung und den Verdacht der Unächtheit der beyden lezten Abschnitte auf folgende Art:

In den Lectionarien ließ man das 16te Capitel, als nicht geeignet für eine erbauliche Vorlesung, weg: die Doxologie wollte man aber doch beybehalten, und wies ihr daher eine andere Stelle, vorzüglich am Schluß des 14ten Capitels, an, auch aus dem Grunde, weil man 15, 33. schon eine Schlußformel fand. Dieß leitete nun auf die Vermu-

thung, alles, was hinter der Doxologie stehe, (Cap. 15. 16.) seye unächt, oder bloße Nachschrift: die verschiedene Stellung oder gänzliche Weglassung der Doxologie in verschiedenen Handschriften führte endlich den Marcion und andere auf die Meynung, alles nach 14, 23., und selbst die Doxologie seye unächt.

Das 16te Cap. hält Koppe ganz für einen Anhang oder eine Nachschrift. Den Schlußwunsch 16, 20. erklärt er entweder aus dem Vorsatz des Apostels, mit dem 20ten V. zu schließen (welchen er nachher durch Beyfügung einiger Grüße änderte), oder daraus, daß die 20 ersten Verse des 16ten Cap. auf ein eigenes Blatt geschrieben worden seyen, und daher auch einen eigenen Schluß erhalten haben.

Daß V. 24. unächt sey, folgt nicht gerade daraus, daß V. 25—27. zum 16ten Cap. gehören. Es konnte V. 24., wie in der Philoxenianischen Version, auch der Doxologie nachgesetzt seyn. Nimmt man aber jene Voraussetzung an, so ist Koppe's Erklärung nicht unwahrscheinlich. Nur ist befremdend, daß in keinem der von neueren Kritikern conferirten Lektionarien das 16te Cap. fehlt. Doch ist dieß kein entscheidender Grund. Eben so sind auch die Schlußformeln in 15, 13. 33. nicht unvereinbar mit Koppe's Meynung (vgl. Eph. 3, 20. f. 1 Theß. 3, 12. f. 2 Theß. 2, 16. f.). Nur wegen 16, 20. müßte man wenigstens das annehmen, daß V. 21. ff. ein Anhang, wenn gleich nicht gerade auf ein besonderes Blatt geschrieben seyen. Allein eben jene Voraussetzung ist (sowohl in Absicht auf 16, 25—27. als auf V. 24.) zweifelhaft, oder etwas weniger wahrscheinlich, als die entgegengesetzte.

B) Griesbach (Curae in histor. textus gr. epp. Paulin. Spec. I. p. 45. ss.) nimmt an: 1) 16, 25—27. wurde, nachdem Paulus den Brief mit 14, 23. geendigt hatte, als Zusatz auf ein besonderes Blatt geschrieben; auf ein anderes Blatt wurde 16, 21—23. gesetzt; auf dem ersten oder zweyten Blatte setzte Paulus mit eigener Hand 16, 24. hinzu. Dieser Vers wird in einigen Handschriften den V. 25—27.

vorgesetzt, in andern nachgesetzt. 2) Nachher (weil der Ueberbringer des Briefs noch nicht da wär) wurde auf ein anderes Blatt das ganze 15te Cap. geschrieben; 3) endlich kam noch ein Blatt hinzu, das 16, 1—20. enthielt. Daß auch dieß auf ein besonderes Blatt geschrieben war, macht der Wunsch V. 20. wahrscheinlich, der sonst nur am Schluß der Paulinischen Briefe vorkommt, und den Paulus eigenhändig zu schreiben pflegte. Griesbach setzt hinzu: Si in separatis schedis scripta erant haec omnia, facile in codicibus nonnullis, ex autographo transscriptis, vel omittebantur penitus, quasi ad hanc epistolam non pertinerent, vel transponebantur varie atque dissecabantur.

Aber wenn der Schlußwunsch (16, 24.), auf dem ersten Blatte beygefügt, der Doxologie angehängt wurde, wie läßt sich die Erscheinung erklären, daß in manchen Handschriften jener Schlußwunsch der Doxologie unmittelbar vorgesetzt wird? Und wenn der Schlußwunsch auf eben dasselbe Blatt, auf welchem die Grüße (16, 21—23.) standen, gesetzt wurde, und unmittelbar auf diese folgte, die Doxologie aber auf einem andern besonderen Blatte stand, warum gibt es unter denjenigen Handschriften, in welchen die Doxologie sich im 16ten Cap. findet, keine, in welcher 16, 21—24. auf die Doxologie folgen? Auch hat man keinen genügenden Grund, anzunehmen, daß 16, 1—20. auf ein besonderes Blatt gesetzt worden seyen; daß 15, 33. eine Schlußformel sey, ist nicht erweislich. In keinem Paulinischen Briefe ist dieser Wunsch eine Schlußformel. Eine sehr ähnliche findet sich 2 Thess. 3, 16. Aber sie ist nicht der Schluß des Briefs.

C) Morus (prael. in ep. ad Rom. p. 236. s.) schränkt sich nur darauf ein, zu behaupten, 16, 25—27. mache den Beschluß des 14ten Capitels, und damit habe sich auch der ganze Brief endigen sollen; nachher aber seyen noch verschiedene Anhänge hinzugekommen, die aber auch zum Brief an die Römer gehören, nämlich a) 15, 1—13.; b) 15, 14—33.; c) 16, 1—20.; d) 16, 21—23.; e) 16, 24.

D) Paulus nimmt (Progr. de originibus epistolae Pau-

linae ad Romanos paralipomena. Jenae. 1801.) an: 1) 16, 25—27. gehören zum 14ten Capitel, und machen den Beschluß des Briefs an die römische Gemeinde. Dieser Brief (Cap. 1—14.) sey in Illyrien (dieß schließt er aus 15, 19.) geschrieben, aber von Corinth aus durch die Phöbe nach Rom versandt worden. 2) Cap. 15. sey, auch in Illyrien, auf ein besonderes Blatt geschrieben worden, und blos für die einsichtsvolleren Glieder der römischen Gemeinde (für die δυνατυς, 15, 1. 14.) bestimmt gewesen. Das δε nach ὀφειλομεν (15, 1.) sey eben so wenig, als das δε nach συνιςημι (16, 1.) ächt. 3) Auf ein anderes besonderes Blatt sey, kurz vor der Absendung des Briefs, 16, 1—20., ein für die römische Gemeinde, eben sowohl als Cap. 1—14., bestimmter Anhang, geschrieben worden.

E) *Christ. Frid. Boehme* (Epistola Pauli ad Rom. gr. ex recens. noviss. *Griesbachii* cum comment. perpetuo, Lips. 1806. p. XXIII. s.) äußert sich in Beziehung auf die Doxologie Röm. 16, 25—27. so: Sie seye, nachdem Marcion und seine Anhänger aus unbekannten Gründen von diesem Briefe alles, was auf 14, 23. folge, abgeschnitten hatten, von den Abschreibern aufgenommen, und bald an der einen, bald an der anderen Stelle, bald auch an zwey Stellen zugleich eingerückt worden, gehöre aber nur an das Ende des ganzen Briefs. Sie mache den passendsten Schluß des ganzen Schreibens, und weise auf den Anfang desselben zurück (vgl. ςηριξαι 16, 25. mit ςηριχθηναι 1, 12.); dagegen würde, wenn man sie an das Ende des 14ten Cap. versetzte, die ganze Ordnung gestört. — Allein das Leztere ist unerweislich; und was den ersten Grund betrifft, so hätte ja Paulus die Doxologie nach 14, 23. setzen können, wenn er Anfangs im Sinn gehabt hätte, den Brief hier zu schließen.

F) Schmid (Historisch-kritische Einleitung in das N. Test., I. Bd. 1809. §. 97. f. S. 224. ff.) findet es unter der Voraussetzung, daß die Doxologie (16, 25—27.) ächt sey, wahrscheinlich, daß sie ursprünglich am Ende des 14ten Capitels gestanden habe, indem die beyden lezten Capitel ein

später zugefügter Anhang, eine Nachschrift zu seyn scheinen; indessen bemerkt er, die Erscheinung, daß in manchen alten Handschriften nicht blos die beyden lezten Capitel, sondern auch die Verse 16, 25—27. gefehlt haben, eine Erscheinung, die bey der obigen Voraussetzung unerklärt bleibe, lasse sich aus der Annahme, daß die Doxologie ganz unächt sey, erklären. Durch einen Zufall fehlten ursprünglich in einer Handschrift die beyden lezten Capitel, entweder weil die Handschrift selbst gelitten hatte, oder weil der Abschreiber an der Vollendung seiner Arbeit gehindert worden war. Man erlaubte sich nun, einen Schluß, nämlich die drey Verse (16, 25—27.) hinzuzusetzen: es gab also Handschriften, welche mit dem Ende des 14ten Capitels schloßen; andere, welche ausserdem diese drey Verse enthielten, und noch andere, in welchen sich die beyden lezten Capitel mit Ausnahme der drey Verse fanden. — Aus der Vergleichung und Vermischung dieser verschiedenen Handschriften giengen dann die Verschiedenheiten der sämmtlichen Handschriften in Hinsicht auf die Aufnahme und Stellung der Doxologie (16, 25—27.) hervor.

G) Nimmt man die nach kritischen Gründen etwas wahrscheinlichere Meynung an, daß die Doxologie (16, 25—27.) zum 14ten Cap. gehöre, und daß 16, 24. ächt sey, so möchte wohl folgende Modifikation der Griesbach'schen Hypothese, durch welche sie mehr vereinfacht wird, wahrscheinlich seyn: 1) Die Doxologie (16, 25—27.) wurde auf ein besonderes Blatt gesetzt, und Paulus hatte im Sinn, noch einen Segenswunsch beyzufügen, und damit den Brief zu beschließen. Aber durch irgend einen Umstand (wahrscheinlich dadurch, daß der Brief noch nicht abgesandt werden konnte, und daß er noch Muße zu einer Fortsetzung fand; denn eine Fortsetzung sollte es seyn; daher das δε (15, 1.) nach ὀφειλομεν) wurde er bestimmt, den Brief noch nicht zu beschließen. 2) Es wurden daher auf einem andern Blatt noch das 15te Cap. und 16, 1—20. hinter einander (daher das δε nach συνιστημι 16, 1.) hinzugesetzt. Mit V. 20. sollte der Brief geendigt seyn. Es kamen aber dann noch einige Grüße von Freun-

den des Apostels an die römischen Christen hinzu (V. 21—23.), die auf dasselbe Blatt, unmittelbar nach V. 20., gesetzt wurden; und nun fügte Paulus noch einmal den gewöhnlichen Schlußwunsch bey (V. 24.).

Aus dieser Hypothese, und bey der Voraussetzung derselben, lassen sich alle Erscheinungen erklären, die erklärt werden sollen. Es läßt sich daraus erklären:

1) Daß die Doxologie in einigen Handschriften am Ende des 14ten Capitels, in andern am Ende des 16ten Cap., in andern an beyden Stellen steht, und in noch andern ganz weggelassen wird. War nämlich die Doxologie auf ein besonderes Blättchen geschrieben, so konnte sie a) von Einigen an die rechte Stelle (an das Ende des 14en Cap.) gesetzt werden, weil sie diese Stelle für die passendste hielten, oder auch weil sie durch irgend ein glaubwürdiges Zeugniß versichert waren, daß sie unmittelbar auf das 14te Cap. folgen sollte. b) Ein anderer späterer Abschreiber konnte meynen, die auf einem besondern Blättchen stehende Doxologie sey eine Schlußformel, und sie daher an das Ende des Briefs setzen. c) Die Vergleichung von Handschriften der ersten und zweyten Art konnte Veranlassung geben, daß die Doxologie dem 14ten Cap. angehängt, und zugleich am Ende des 16ten Cap. am Rand beygefügt, und nachher in den Text eingerückt wurde. d) Durch Handschriften von der lezten Art konnten spätere Abschreiber veranlaßt werden, die Doxologie ganz wegzulassen, weil sie den Umstand, daß sie zweymal vorkam, für ein Zeichen der Unächtheit hielten. Aber auch schon in irgend einer frühern Abschrift konnte die Doxologie nebst dem 15ten und 16ten Cap. fehlen, weil jene und diese auf besondern Blättern standen, und daher irgend ein Abschreiber zweifeln konnte, ob sie zu dem Brief an die Römer gehören; oder auch weil vielleicht durch einen Zufall jene Blätter nicht in die Hände des Abschreibers kamen; vielleicht aber auch, weil der Abschreiber gehindert wurde, seine Arbeit zu vollenden.

2) Daß das 16te Cap. einen doppelten Schlußwunsch enthält (s. oben Nro. 1. b).

3) Daß es keine Handschriften gibt, in welchen die Grüße (16, 21—24.) unmittelbar auf die Doxologie folgen. Erklärbar ist dieß daraus, daß die Grüße in der Urschrift auf eben demselben Blatte, wie 16, 1—20., standen, und unmittelbar auf V. 20. folgten, und daß man keine Veranlassung hatte, sie zu versetzen.

Bey der angenommenen Voraussetzung läßt sich ferner so gut, als bey irgend einer andern erklären:

4) Daß der Schlußwunsch 16, 24. in einigen Handschriften fehlt, in andern der Doxologie nachgesetzt wird. Weggelassen konnte er werden, weil irgend Einer die Doxologie für die Schlußformel, und daher V. 24. für unächt hielt. Versetzt konnte er werden, weil irgend ein Anderer nicht die Doxologie, sondern den V. 24. enthaltenen Segenswunsch für den Schluß des Briefs hielt;

5) Daß der Schlußwunsch 16, 20. ἡ χαρις τȣ κυριȣ in einigen Handschriften weggelassen wird. Er wurde wohl deßwegen von irgend einem Abschreiber weggelassen, weil er denselben Schlußwunsch in V. 24. fand, und meynte, der Schlußwunsch könne nicht zweymal vorkommen *).

*) Um der Vollständigkeit willen wird noch die Ansicht des sel. Bertholdt's (Einl. in die Schriften des alten und neuen Testaments, VI. Th. S. 3303. ff.) nachgetragen. Sie ist folgende: Zum Standpunkt der ganzen Untersuchung muß 16, 23. genommen werden. Dieser Vers beweist, daß Tertius alles Vorhergehende geschrieben, und als ein fortlaufendes Ganze geschrieben habe. Paulus wollte mit dem 15ten Cap. schließen, wie die Segensformel 15, 33. beweist. Doch, da er noch keine Grüße (was er gewöhnlich that) beygefügt hatte, so war seine Absicht, noch ein Postscript beyzusetzen. Dieses geschah mit 16, 1—16.; jezt fiel ihm auch noch eine Sache bey, die er im Briefe zu berühren vergessen hatte; er erklärte sich also noch kurz darüber (17—20.). Nun wurde er von Timotheus oder Tertius erinnert, oder vielleicht fiel es ihm selbst bey, daß er von seinen bey ihm befindlichen Gehülfen keine Grüße aufgenommen habe; dieß that er nun noch V. 21—23., und setzte am Ende die Segensformel V. 24. (noch einmal) hinzu; darauf schrieb er mit eige-

III. Die Zeit der Abfassung.

Höchst wahrscheinlich wurde der Brief vor der in Apg.
. erwähnten Gefangenschaft des Apostels zu Rom, zu der
it geschrieben, da die in 2 Cor. Cap. 8. 9. erwähnte Collek-
für die armen Christen in Palästina schon gesammelt war
löm. 15, 26. 28.), und Paulus im Begriff war, nach Jeru-
lem zu reisen, und jene Beysteuer zu überbringen (V. 25. 28.
. ff.), also später, als der zweyte Brief an die Corinthier,
gl. Michaelis Einl. II. Th. S. 1252. Paley Hor. Paul.
. 15. ff. Hänlein's Einl. II. Th. S. 585. ff.).

Diese Meynung ist auch allgemein angenommen; nur
obler (Einige theolog. Aufsätze. Zürich. 1796. Nro. 2.) hat
e Meynung aufgestellt, daß der Brief erst nach jenem Auf-
thalt des Apostels in Rom geschrieben worden sey.

---

ner Hand die Doxologie V. 25—27. Bey dieser Annahme erklärt sich die Erscheinung, daß die Doxologie fast in allen Handschriften hinter Cap. 14, 23. steht, in einigen an zwey Orten, in einigen aber ganz fehlt, auf folgende Art: Das 16te Capitel wurde in den älteren Zeiten nicht vorgelesen, weil es fast lauter Grüße, und ausser diesen etwas weniges Allgemeines (V. 17—20.) enthielt. Aber auch das 15te Cap. las man nicht vor, theils weil (??) es Persönlichkeiten des Apostels enthielt (V. 14—33.), theils vielleicht auch, weil (??) die Vorlesung des ersten Theils (V. 1—13.) besondere Bedenklichkeiten hatte, indem bey manchen Stolz und Dünkel dadurch erregt, andere beschämt werden konnten. Nur die herrliche Doxologie am Ende 16, 25—27. wollte man nicht verloren gehen lassen. Man rückte sie also in den neuen Abschriften gleich nach 14, 23. ein, und ließ sie am Ende weg. Abschreiber, welche verschiedenartige Handschriften vor sich hatten, und nicht entscheiden wollten, an welche Stelle die Doxologie gehöre, schrieben sie dann an beyde Orte. Die Weglassung der Doxologie in einigen Handschriften rührte wohl von einem Zufall, oder von einem kritischen Dünkel des Abschreibers, der ihn verleitete, die Doxologie etwa darum, weil V. 24. schon zum drittenmal eine Segensformel mit ἀμην vorkam, wegzulassen.

Der Herausgeber.

In dem Programm des Urhebers dieser Vorlesungen: **Insunt nonnulla, ad quaestionem de tempore, quo Pauli ad Romanos epistola scripta sit, pertinentia. Tubing. 1798.** ist diese Ansicht Tobler's beurtheilt; das Wesentlichste dieser Beurtheilung ist folgendes:

1) Aus Apg. 28. läßt sich die gewöhnliche Meynung, daß Paulus diesen Brief geschrieben habe, ehe er selbst nach Rom gekommen, und folglich auch eine christliche Gemeinde in Rom nicht erst durch ihn gestiftet, sondern schon vor seiner Ankunft daselbst gegründet worden sey, nicht widerlegen.

Apg. 28, 17. ff. beweist nicht, daß die Juden zu Rom noch keine Kenntniß vom Christenthum gehabt haben. Sie wollten nur auch den Paulus darüber sprechen hören; und ein Theil derselben, welcher bisher noch manche Vorurtheile dagegen hatte, wurde durch den Vortrag des Apostels von der Wahrheit der christlichen Lehre überzeugt (V. 24.) *).

2) Das Stillschweigen der Apostelgeschichte von der Gründung einer Gemeinde in Rom, und von einer Berührung, in welche Paulus vor seiner Ankunft in Rom mit dieser Gemeinde gekommen wäre, beweist nichts gegen ein früheres Daseyn derselben. Lukas übergeht überhaupt vieles mit Stillschweigen; und man könnte mit dem nämlichen Recht behaupten, Paulus könne während seines Aufenthalt in Rom (Apg. 28.) keine christliche Gemeinde dort gestiftet haben, weil Lukas von der Stiftung dieser Gemeinde nichts erwähne (Tüb. gel. Anz. 1797. St. 49. S. 389.).

---

*) Bertholdt (Einl. VI. Bd. S. 3283. vgl. S. 3273. f.) nimmt an, die römische Gemeinde habe größtentheils aus Heidenchristen bestanden; die wenigeren Judenchristen seyen aus der geringeren ärmeren Classe gewesen, um deren Thun und Treiben sich die Vornehmen und Reichen, die Paulus zu sich rufen ließ, (πρωτοι V. 17.) wenig bekümmert haben. Schmidt (Einleit. I. Th. S. 219.) vermuthet, daß die römischen Christen noch nicht einmal zu Einer Gemeinde vereiniget gewesen seyen (vgl. Bertholdt, S. 3273.).

Der Herausg.

3) In dem Briefe an die Römer selbst ist nichts enthalten, wodurch die Annahme, Paulus habe ihn vor einem persönlichen Aufenthalt in Rom geschrieben, widerlegt würde.

Paulus konnte, ohne vorher selbst in Rom gewesen zu seyn, auf andern Wegen der christlichen Gemeinde daselbst hinreichend bekannt geworden seyn, und die Umstände und Verhältnisse derselben genau genug kennen gelernt haben, um diesen Brief schreiben zu können. Die christlichen Freunde des Apostels, Aquilas (16, 3.) und andere konnten der Christengemeinde zu Rom die Verdienste des Apostels schildern, seine Lehre vortragen, und somit sein Ansehen bey dieser Gemeinde begründen; eben so aber auch dem Apostel solche Nachrichten von dieser Gemeinde mittheilen, welche ihm Stoff und Aufforderung zu diesem Schreiben gaben. Die freundschaftlichen Verhältnisse, in welchen Paulus mit den Christen zu Rom stand, die besondere Liebe zu dieser Gemeinde, das Verlangen, sie zu sehen, das in diesem Brief ausgedrückt wird (1, 9. ff. 15, 24. 30. 16, 19.), setzen nicht nothwendig einen persönlichen Besuch des Apostels in Rom voraus. — Gleiches Interesse spricht Paulus auch in dem Brief an die Colosser für die Colosser und Laodicener (Col. 1, 3. 9. 2, 1. 5.), welche er vorher noch nie gesehen hatte (2, 1.), aus. Die christlichen Freunde und Freundinnen, welche im 16ten Cap. gegrüßt werden, konnte Paulus auswärts kennen gelernt haben: bey mehreren (16, 3. 5. 7.) ist dieß entschieden gewiß.

Was Paulus V. 20—24. von seinem Grundsatz, das Evangelium nur da zu predigen, wo es von Andern vorher noch nicht geprediget worden, und zugleich von seinem Entschluß, nach Rom zu reisen, schreibt, steht mit der Voraussetzung, daß bereits eine christliche Gemeinde in Rom gepflanzt gewesen sey, nicht im Widerspruch. Paulus wollte ja (V. 24.) über Rom nach Spanien reisen, wo das Christenthum noch nicht bekannt war.

Endlich beweist der Umstand, daß Apg. Cap. 18—21. nichts von der in Macedonien und Achaja gesammelten Beysteuer für die Christen in Jerusalem erwähnt wird, von wel-

cher Röm. 15, 25. ff. die Rede ist, nichts dagegen, daß in der lezteren Stelle eben die Reise gemeynt sey, welche Apg. 18—21. beschrieben wird. Das Stillschweigen des Lukas würde ja überhaupt nichts beweisen: überdieß läßt er ja wirklich den Paulus selbst in einer Rede (Apg. 24, 17.) eben die Beysteuer erwähnen, welche er bey seinem damaligen Aufenthalt in Jerusalem den Christen überbracht hatte (vergl. mit 24, 18. 21, 23. ff. 17.).

4) Vielmehr enthält der Brief selbst deutliche Anzeigen, daß Paulus denselben vor seiner Reise nach Rom geschrieben habe.

a) Es ist Röm. 15, 26. ff. höchst wahrscheinlich von derselbigen Beysteuer, von welcher Paulus 1 Cor. 16, 1. ff. 2 Cor. 8, 9. spricht, und mithin auch Röm. 15, 23—25. von der nämlichen Reise, welche Apg. Cap. 19—28. beschrieben wird, die Rede.

b) Wenn man Cap. 1, 10. 13. die Einschiebung der Partikel: *παλιν* gelten lassen wollte, so liegt doch in V. 14—16. ein starker Grund für die Annahme, daß Paulus vor Abfassung dieses Schreibens das Evangelium in Rom noch nicht gelehrt habe.

c) Wenn Paulus erst mehrere Jahre (*ἀπο πολλων ἐτων* Röm. 15, 23.) nach seinem zweyjährigen Aufenthalt in Rom (Apg. 28, 30.) diesen Brief geschrieben hätte, so würde seine Abfassung in einen Zeitpunkt der Regierung des Kaisers Nero gefallen seyn, in welchem Paulus Röm. 12, 3. nicht hätte sagen können: „Gute Bürger haben nichts von der Obrigkeit zu fürchten.“ Er würde vielmehr zur Empfehlung des Gehorsams gegen die Obrigkeit den von Petrus (1 Br. 2, 15.) angeführten Grund gebraucht haben.

IV. Der Ort, wo der Brief geschrieben wurde.

Aus dem oben (III.) Gesagten ergibt sich, daß der Brief an einem Orte geschrieben seyn muß, wo sich Paulus aufhielt, nachdem die Sammlung jener Collekte schon zu Stande gebracht war, aber noch ehe er in Jerusalem, wahrschein-

ch (Röm. 15, 30—33.) ehe er in Judäa ankam. Und nach
öm. 16, 21. 23. muß er an einem Orte geschrieben seyn,
o Timotheus und Gajus noch bey Paulus waren. Diese
er erscheinen als seine Gesellschafter theils während seines
veyten Aufenthalts in Hellas, theils noch kurze Zeit nach-
er (Apg. 20, 4—6.). Für die nähere Bestimmung, daß der
rief in Corinth geschrieben oder wenigstens von da aus ab-
esandt worden sey, kann man folgende Gründe anführen:
aulus empfiehlt die Phöbe (16, 1. f.) sehr nachdrücklich.
r mußte sich also bey Abfassung des Briefs wohl in ihrer
ähe aufgehalten haben. Aber Kenchreä lag sehr nahe bey
orinth. In Röm. 16, 23. grüßt Erastus, welcher wahr-
heinlich ein Einwohner von Corinth war (2 Tim. 4, 20.).
uch Gajus, welcher ebenfalls in Röm. 16, 23. grüßt, war
ahrscheinlich ein Einwohner von Corinth (1 Cor. 1, 14.),
gl. auch Apg. 20, 3. *)

V. Der Ursprung der Christengemeinde in Rom.

Vorausgesetzt (III.), daß Paulus erst nach Absendung
es Briefs das erstemal nach Rom gekommen sey, muß man
nnehmen, daß es eine Christengemeinde in Rom gegeben
abe, ehe Paulus dahin kam. Den Zustand derselben be-
hreibt Heß (Gesch. der Apostel. 2er Bd. 3e Aufl. S. 200. f.)
: „Die damalige Christenheit zu Rom war eine nicht schon
ollig ausgebildete, sondern nur erst entstehende, von der
udenschaft, die zu Rom sich aufhielt, zum Theil noch un-
bgesonderte Gesellschaft; mehr noch eine zerstreute, nur erst
kleinern Gesellschaftskreisen hier und dort sich zu bilden

*) Paulus (Pr. de originibus Epistolae Paulinae ad Romanos Paralipomena, Jenae 1801.) läßt diesen Brief in irgend einer Stadt in Illyricum geschrieben seyn, weil der Apostel Cap. 15, 19. Illyrikum als das weiteste Ziel seiner Reise angebe. Dagegen bemerkt Bertholdt (Einleitung Theil. VI. S. 3286.), daß Illyrikum von Jerusalem aus eine weitere Entfernung, als Corinth, mache, und Paulus mithin das am weitesten entfernte Land angebe.

Der Herausg.

anfangende, als wirklich schon ganz geformte Kommune. Selbst die Größe einer so volkreichen Stadt brachte es mit, daß, ohne ein allzugroßes Aufsehen zu machen, die Christen noch nicht wohl eine, von der Judenschaft abgesonderte, ganz für sich bestehende, an Einem Ort der Stadt sich versammelnde Gemeine hätten ausmachen können." „Die Christen waren eigentlich nichts anderes, als ein zerstreuter Haufe Gleichdenkender, welche wohl hier und dort in Privathäusern Versammlungen hielten, aber sonst noch keinen andern Vereinigungspunkt, als ihre Religion selbst, und keinen gemeinschaftlichen Versammlungsort hatten." Durch wen aber zuerst das Christenthum nach Rom gekommen sey, weiß man nicht; vielleicht durch reisende Lehrer des Christenthums, oder überhaupt durch Christen, die den Apostel Paulus ausser Rom kennen gelernt hatten (dergleichen wohl z. B. Andronikus und Junias (Röm. 16, 7.) waren), und zum Theil vielleicht durch Andere. Gewiß ist das, daß die Handelsverbindungen, in welchen Rom mit Palästina, Griechenland, Kleinasien rc. stand, leicht Anlaß dazu geben konnten, daß Kenntniß vom Christenthum nach Rom gebracht wurde.

Schmidt (Einl. in's N. T. 1ter Bd. §. 94. S. 217. ff.) sagt: „Zu Rom fand sich eine sehr zahlreiche Judengemeinde. Kaiser Claudius vertrieb zwar einst alle Juden aus Italien; allein nach seinem Tod durften sie wieder zurückkehren. Sehr leicht hätte daher das Christenthum schon in frühen Zeiten hier bekannt werden können. Vermuthlich aber bekam es dadurch hier seine meisten Anhänger, daß manche der von Claudius vertriebenen Juden in Griechenland und anderwärts mit denselben bekannt wurden, und es bey ihrer Rückkehr nun weiter zu verbreiten suchten." „Wer aber der eigentliche Stifter der christlichen Gemeinde in Rom war, ist eine unbeantwortliche Frage. Petrus und Barnabas, die man nennt, waren es gewiß nicht; denn es ist keine Spur vorhanden, daß der Leztere jemals, der Erstere aber so frühe schon nach Rom gekommen sey." „Aquila und seine Frau Priscilla, die mit Paulus in Corinth in Verbindung ge-

standen und Bekehrungen gemacht hatten, hatten bey ihrer Rückkehr nach Rom ohne Zweifel mit zur Verbreitung des Christenthums beygetragen. Bey ihnen pflegte daher auch eine Gesellschaft von Christen sich zu versammeln (Röm. 16, 5.). Allein der Brief an die Römer setzt Christen voraus, welche zugleich noch am mosaischen Gesetz hiengen, und diese waren doch wohl gewiß keine Schüler von Aquila und Priscilla." „Andronikus und Junias werden 16, 7. begrüßt, und mit dem Namen von ausgezeichneten Aposteln belegt. Wer mag es demnach bezweifeln, daß auch diese ihre Verdienste um die Bekanntmachung des Christenthums hatten? Uebrigens sind diese Leute ausserdem völlig unbekannt. Der nämliche Fall ist es mit Urbanus, mit Tryphäna und Tryphosa, die Paulus (Röm. 16, 9. 12.) gleichfalls als seine ehemalige Mitarbeiter angiebt. Ueberhaupt möchte wohl die Frage nach dem Stifter der römischen Christengemeinde zu unbestimmt seyn. Schwerlich verhielt sich's mit der Entstehung derselben anders, denn so, daß mehrere Christen, die aus andern Gründen nach Rom gekommen waren, unabhängig von einander ihren Glauben zu verbreiten gesucht hatten." „Als Paulus seinen Brief schrieb, waren vielleicht die römischen Christen nicht einmal zu Einer Gemeinde vereinigt. Selbst ein von ihm gebrauchter Ausdruck scheint dieß zu verrathen. Die Anzahl derselben sehr groß anzunehmen, dazu ist auch kein Grund vorhanden." „Sezt man dieß voraus, dann erst erklärt sich die auffallende Erscheinung, daß in den Nachrichten, die Lukas von Pauli und seiner Ankunft in Rom mittheilt, sich auch nicht die leiseste Spur von einer, vor derselben damals vorhandenen Christengemeinde zeigt (Apg. 28, 16. ff.).

VI. Zweck des Briefs an die Römer.

A) Der allgemeine Zweck *) (Hauptzweck) dieses

*) Tholuk (Auslegung des Briefs Pauli an die Römer, Berlin 1824. Einleit. S. XVIII.): „Die ganze Anlage der ersten dogmatischen Masse des Briefs kündiget den allgemeinen Zweck an,

Briefs war wohl, die Wahrheit in's Licht zu setzen, daß das Evangelium allein die wichtigsten Bedürfnisse der Menschen von was immer für einem Volk, in wie fern sie sündhafte Geschöpfe sind, vollkommen angemessen sey, und daß eben darum das Christenthum den entschiedensten Vorzug vor dem Judenthum und Heidenthum (überhaupt vor jeder andern Religion) habe. Auf diesen Zweck bezieht sich unverkennbar der Hauptinhalt des dogmatischen Theils des Briefs. Das Evangelium (dieß ist der Hauptinhalt desselben) sichert allen Menschen, von was immer für einer Nation, unter der Bedingung des Glaubens, des Vertrauens auf die göttliche Gnade, und auf Christum, als den Vermittler unserer Begnadigung und Seligkeit, eine mit der Hoffnung der erhabensten und ewig daurenden Seligkeit verbundene Begnadigung (Vergebung der Sünde) zu, und gewährt eben darum Allen, die es glaubig annehmen, die Beruhigung, deren sie, als vor Gott verschuldete Geschöpfe, bedürfen, und zugleich auch die Beruhigung, welche sie als sterbliche und vielfachen Leiden in dieser Welt unterworfene Wesen nöthig haben. Aber das Evangelium ist auch dem nicht weniger wichtigen Bedürfniß der Heiligung ganz angemessen. Denn eben der Glaube, der Bedingung der Begnadigung ist, hängt seiner Natur nach untrennbar mit ächter Besserung zusammen, ist seiner Natur nach ein höchst würksames Beförderungsmittel der Heiligung. Auch der göttliche Geist würkt zur Förderung dieses Zwecks bey allen denen kräftig mit, die sich von ihm leiten lassen wollen. In dem moralischen Theil des Briefs wird die moralische Würksamkeit des Glaubens, dessen Zusammenhang mit der

die Wichtigkeit der christlichen Lehre überhaupt darzustellen. Er wollte als Heidenapostel den Römern auch einigen Segen gewähren (15, 15. vgl. 1, 13. ff.) und fühlte sich um so mehr aufgefordert, ein Sendschreiben an die Gemeinde der Hauptstadt zu erlassen, da die römische Gemeinde wahrscheinlich durch Schüler Pauli geleitet wurde oder vielleicht auch überhaupt begründet war." Der Herausg.

Heiligung im dogmatischen Theile nur im Allgemeinen gezeigt wird, durch mehrere Beyspiele von Gesinnungen und Handlungsarten erläutert, die bey einer richtigen Kenntniß des Christenthums Früchte dieses Glaubens sind.

B) Es ist aber wahrscheinlich, daß der Apostel bey der Abfassung dieses Briefs sich auch einige spezielle Zwecke vorgesetzt habe, die eine besondere Beziehung auf den Zustand der römischen Christen hatten. Zu diesem Zwecke gehört

1) wahrscheinlich dieser, die römischen Christen, besonders die aus den Juden, vor der Gefahr zu verwahren, von nicht christlichen Juden verführt zu werden. Es fehlte wohl nicht an Veranlassung zu Besorgnissen von dieser Seite, und der Inhalt des dogmatischen Theils vom zweyten Capitel an, besonders der Umstand, daß darin nicht nur die Mangelhaftigkeit des Judenthums so ausführlich in's Licht gesetzt, sondern auch auf Einwürfe und Lästerung nicht christlicher Juden Rücksicht genommen wird (3, 1. ff. 8. 6, 1. ff. Cap. 9. ff.), stimmt mit der Meynung zusammen, daß Paulus auch die Absicht gehabt habe, die römischen Christen wo möglich vor der Gefahr zu sichern, durch nichtchristliche Juden zum Abfall vom Christenthum verleitet zu werden. *). Die Art aber, wie er diese Absicht ausführt, war zugleich auch zum Theil dazu geeignet, dem nachtheiligen Einfluß judaisirender Lehrer des Christenthums entgegen zu

*) Vgl. Eichhorns Einleit. B. 3. S. 216. f. „Dem größten Theil der römischen Juden war die neue Sekte anstößig, da sie Freyheit vom mosaischen Gesetz lehrte. Um die Proselyten auf ihrer Seite zu behalten, und einen häufigen Uebertritt ihrer Glaubensgenossen zum Christenthum zu verhindern, scheinen die Eiferer für das mosaische Gesetz behauptet zu haben: Das Judenthum sey schon eine vollkommene Religion; man bedürfe keiner neuen, um einst glücklich zu werden. Es bedurften daher die zum Christenthum bekehrten Juden und Heiden zu Rom eine Befestigung in der angenommenen neuen Religion, wozu nur eine mit Beweisen versehene Darstellung der Mangelhaftigkeit des Judenthums dienen konnte.

Der Herausg.

würken, und man hat keinen hinlänglichen Grund, zu läugnen, oder für unwahrscheinlich zu halten, daß er auch auf diese Rücksicht genommen habe. Indem Paulus die Lehre von der δικαιωσις und der Bedingung derselben ausführlich darstellte und entwickelte, bestritt er zugleich auch die Grundsätze judaisirender Christen (vgl. Phil. 3, 10. mit V. 1. ff. 18. Gal. 2, 16. ff. Cap. 3.), und einige Hauptgedanken, welche in Röm. 4. enthalten sind, werden Gal. 3. mit Rücksicht auf judaisirende Lehrer von Paulus vorgetragen. Und warum sollte es unwahrscheinlich seyn, daß sie im Brief an die Römer auch auf die Grundsätze solcher Lehrer, wenn gleich nicht auf diese allein, sich beziehen? Vgl. auch Röm. 14, 3. 6. 14. Zwar kann man einwenden (vgl. Eichhorns Einleit. 3ter Bd. 1te Hälfte S. 206. ff.), daß man im Brief an die Römer keinen Beweis davon finde, daß es Judenchristen von der römischen Gemeinde gegeben habe, die von den Heidenchristen gefordert hätten, daß sie sich beschneiden lassen, und das ganze mosaische Ritual-Gesetz beobachten sollen, oder daß es römische Heidenchristen gegeben habe, die geneigt gewesen seyen, sich dazu zu entschließen. Allein daraus kann nicht geschlossen werden, daß vor der Abfassung des Briefs an die Römer noch keine judaisirende Lehrer sich in Rom aufgehalten haben, die auf die römischen Christen würkten, oder daß dem Apostel Paulus wenigstens vor der Abfassung jenes Briefs nichts von dem Aufenthalte und dem Würken solcher Lehrer in Rom bekannt gewesen sey. Der angegebene Umstand ist selbst mit der Voraussetzung vereinbar, Paulus habe vor Abfassung des Briefs gewußt, daß judaisirende Lehrer nicht ganz ohne Erfolg auf römische Christen gewürkt, daß sie zur Uneinigkeit unter denselben (Röm. 14.) beygetragen haben. Nur das ist man berechtigt, aus jenem Umstand zu schließen: Paulus hatte in dem Zeitpunkt, in welchem er den Brief an die Römer schrieb, keine Ursache zu glauben, daß judaisirende Lehrer schon einen solchen Einfluß auf die römischen Christen gehabt haben, der die Folge hatte, daß Judenchristen die Be-

schneidung der Heidenchristen für eine nothwendige Bedingung ihrer Theilnahme an den Rechten der Christen hielten, oder daß einzelne Heidenchristen geneigt waren, sich zur Beschneidung und der damit zusammenhängenden Beobachtung des ganzen mosaischen Ritual-Gesetzes zu entschließen.

2) Ein anderer spezieller Zweck möchte wohl der seyn, Eintracht unter den römischen Christen, und gegenseitige Werthschätzung und Liebe bey ihnen zu befördern. Aus den Ermahnungen zu gegenseitiger Verträglichkeit und zur Eintracht, die 14, 1—15, 13. vorkommen, läßt sich schließen, daß es Zwistigkeiten und Partheyen in der römischen Gemeinde gab. Vergleicht man mit jenen Abschnitten 11, 13. ff. und den übrigen Inhalt des Briefs, und verbindet man damit noch den nicht unwahrscheinlichen Umstand, daß die römische Gemeinde kurz vor der Abfassung dieses Briefs ihre Mitglieder aus den Juden, die sich auf einige Zeit entfernt hatten (Apg. 18, 2.), wieder erhalten, und sich gleichsam von neuem zu bilden angefangen hatte (vergl. Hugs Einleitung 2ter Thl. §. 107.) *), so muß man es höchst wahrscheinlich finden, daß es einer von den Zwecken dieses Briefs war, eine nähere Vereinigung der noch mehr oder weniger getrennten Christenpartheyen in der römischen Gemeinde zu befördern, und eben deßwegen auch den vorzüglichsten Ursachen der Uneinigkeit entgegen zu würken. Diese Ursachen lagen in Folgendem:

a) die römische Gemeinde bestand aus Juden, welche wahrscheinlich gerade damals wieder zurückgekommen seyn mußten, und (Röm. 11, 13.) aus Heiden. Daß diese und

*) Bertholdt (Einl. VI. Thl. S. 3274.) bezweifelt die Voraussetzung, daß mit den Juden auch die Judenchristen aus Rom verwiesen worden seyen. Tholuk dagegen (a. a. O. S. XIV.) hält es für unwahrscheinlich, daß die Heidenchristen von der Vertreibung unter Claudius befreyt geblieben seyn sollten, weil die Verweigerung der Theilnahme an Götter- und Opfer-Dienst, worin kein Unterschied zwischen Heiden- und Juden-Christen Statt gefunden habe, der Grund aller Verfolgung gewesen sey.
Der Herausg.

jene nicht ganz harmonisch mit einander gewesen seyen, ist schon aus andern Datis wahrscheinlich. Aber auch der Inhalt des Briefs an die Römer stimmt damit zusammen. α) ein großer Theil desselben konnte und sollte wohl auch dazu dienen, dem entgegen zu würken, was bey den Judenchristen für ihre nähere Vereinigung mit den Heidenchristen am leichtesten hinderlich seyn konnte, und bey einem Theil derselben es wohl wirklich seyn mochte. Die Judenchristen in Rom mochten wohl, zum Theil wenigstens, noch nicht ganz von dem jüdischen Nationalstolz geheilt seyn. Sie mochten, zum Theil wenigstens, noch nicht ganz frey von dem Vorurtheil seyn, daß sie als Juden, theils wegen der ihren Vorfahren gegebenen Verheissungen, theils wegen der Ausübung des mosaischen Gesetzes, auf besondere Vorzüge in dem Reich das Messias Anspruch zu machen haben. Dazu kam noch ihre Abneigung gegen die römische Herrschaft, die ohne Zweifel durch das Betragen des Kaisers Claudius gegen die Juden verstärkt worden war (Hugs Einl. II. Th. §. 104.), und die wohl auch dazu beytrug, den Frieden mit den römischen Heidenchristen zu stören, und der Umstand, daß das zu einem so hohen Grad gestiegene Sittenverderbniß in Rom sie zur Verachtung der Römer reizte, und die ehemaligen Ausschweifungen derer, die vom Heidenthum zum Christenthum übergegangen waren, und ihr ehemaliger Götzendienst Anlaß gaben, den Heidenchristen Vorwürfe zu machen. Und Paulus bestreitet wohl auch in der Absicht, Hindernisse, die bey einem Theil der römischen Judenchristen wenigstens, einer gehörigen Werthschätzung der Heidenchristen im Wege standen, wegzuräumen, die jüdischen Vorurtheile, auf welche sich ihre Ansprüche auf besondere Vorzüge gründeten, sehr nachdrücklich, und entwickelt in Beziehung auf diese Vorurtheile den Satz sehr ausführlich, daß einerseits die Heiden, so gut als die Juden, zur Theilnahme an den Wohlthaten, die wir Christo zu danken haben, bestimmt seyen, daß die Heiden unter derselben Bedingung, wie die Juden, von Gott begnadiget werden, und als Begnadigte

ganz gleiche Rechte und Hoffnungen mit den Juden haben, und daß andererseits die Juden eben so wenig als die Heiden einen Rechtsanspruch auf die künftige Seligkeit und überhaupt auf die Wohlthaten, die uns durch Christum zu Theil werden, machen können, daß der Selbstruhm der Juden eitel, und ihre Anmaßungen nichtig seyen (1, 16. f. 2—5. Cap. 7,9—11.). β) Einige von den Judenchristen in Rom beobachteten noch mit einer ängstlichen Scrupulosität gewisse mosaische Ritualvorschriften, und erlaubten sich sehr strenge lieblose Urtheile über diejenigen ihrer römischen Mitchristen, die sich nicht an jene Vorschriften gebunden glaubten; und zu der leztern Classe gehörten wohl, wenn auch nicht allein, doch gewiß auch die Heidenchristen (wenigstens größtentheils). Paulus warnet daher jene schwächere Judenchristen (14, 4. ff. 10.) *) nachdrücklich vor einer anmaßenden unbilligen Beurtheilung ihrer freyerhandelnden Mitchristen. Auch 13, 1—7. mag Paulus wohl zum Theil den Zweck haben, mittelbar auch zur näheren Vereinigung der Juden- und Heidenchristen beyzutragen. b) Aber in Hinsicht auf denselben Zweck, Eintracht unter den Christen aus den Juden und Heiden zu befördern, gibt Paulus auch den lezteren einige Belehrungen und Winke. Die Heiden in Rom (so wie auch in andern Gegenden) waren wohl sehr geneigt, die Juden zu verachten, und stolz auf ihre Weisheit und Cultur. Diese Geringschätzung der Juden und dieser Stolz wurde wohl durch ihren Uebergang zum Christenthum nicht auf einmal ganz vertilgt. Ueberdieß gab die scrupulöse Anhänglichkeit eines Theils der römischen Judenchristen an gewisse jüdische Gebräuche und Vorschriften, den Heidenchristen, zum Theil wenigstens, Veranlassung zur Geringschätzung derselben (Röm. 14, 3. 10.). Auch der traurige Zustand, in welchem sich damals die jüdische Nation befand, und die Widersetzlichkeit des größten Theils der-

*) Eichhorn (a. a. O. S. 221. ff.) hält die Christen, die sich eine gewisse Strenge der Lebensweise auflegten, für spätere Pythagoräer und Essener, welche zum Christenthume übergetreten seyen. Der Herausg.

selben gegen das Christenthum konnte ein nachtheiliges Licht auf die Juden werfen (Röm. Cap. 10. 11.). Wahrscheinlich kam auch noch der Umstand dazu (der aber nicht streng erweislich ist), daß nicht lange vor Abfassung des Briefs an die Römer die Judenchristen nach Rom zurückgekommen waren, und daß auch deßwegen die Eintracht der Heidenchristen mit ihnen damals noch sehr mangelhaft war. (Es kommt nämlich darauf an, ob auch die Christen aus den Juden von Claudius vertrieben worden sind, Apg. 18, 2. Unwahrscheinlich ist dieß nicht: aber doch auch nicht strenge erweislich.) Daher ermahnt Paulus nicht nur überhaupt alle römische Christen (folglich auch die Heidenchristen im Verhältniß gegen die Judenchristen) zur gegenseitigen Liebe und Verträglichkeit (12, 9. f. 16. 14, 1. 15, 13.); sondern verweist auch den Heidenchristen die Eitelkeit des Selbstruhms (1, 18. ff. 3, 9.), und warnt sie vor einer stolzen Geringschätzung der Juden (11, 1—5. 11, ff. 17. 15, 27.).

c) Die Mitglieder der römischen Gemeinde unterschieden sich aber auch in Absicht auf Einsicht und Bildung sehr merklich von einander. Es gab Schwächere, ohne Zweifel vorzüglich unter den Judenchristen, und Einsichtsvollere und Freyerdenkende unter den Heidenchristen, zum Theil vielleicht auch unter den Judenchristen. Auch dieser Unterschied gab Anlaß zur Störung der Eintracht. Darauf beziehen sich zunächst die Belehrungen und Ermahnungen in 14, 1—15, 1. ff. Auch die Grüße 16, 3. ff. haben wohl den Zweck, die Schwächeren an diejenigen zu weisen, die er namentlich grüßt, diese als ihres Zutrauens besonders würdige Christen auszuzeichnen (vgl. 16, 3—15. mit V. 17. ff.).

3) Dabey hatte aber Paulus auch die Absicht, einer Mißdeutung oder einem Mißbrauch der Lehre von der Begnadigung und von der christlichen Freyheit zu begegnen, und dann besonders vor solchen Sünden und Fehlern zu warnen, zu welchen irgend ein Theil der römischen Christen sich am stärksten versucht fühlen mochte, und zu solchen Tugenden zu ermuntern, zu deren Ausübung die Lage der römischen

Christen oder eines Theils derselben besondere Veranlassung gab. Daher warnte Paulus die Judenchristen (vgl. Henke Anm. zu Paley's Hor. Paul. S. 412. f.) vor aufrührerischen Gesinnungen und Handlungen (13,1—7.), und die Freyerdenkenden unter den römischen Christen vor dem Mißbrauch ihrer christlichen Freyheit (Cap. 14.), und die aus den Heiden besonders vor dem Rückfall in heidnische Laster (13,13.). Daher suchte Paulus auch die römischen Christen überhaupt zu den Fortschritten in den christlichen Tugenden, namentlich zu solchen Tugenden aufzumuntern, die bey ihren Umständen besonders schwer waren, z. B. zur Sanftmuth (12, 14. 19. ff.) und Geduld (12, 12. 8, 18. ff. 5, 3. f.).

Verbesserungen.

(Kleine Verstöße in der Interpunktion sind nicht bemerkt.)

Seite:	Linie:	
5.	5.	von unten, nach an setze ein Komma.
8.	16.	nach möge; setze: vergl. Koppe
26.	14.	delectantur etc sollte mit dem Vorhergehenden, Unterbrechung, in Einer Linie fortlaufen.
32.	3.	v. u. nach oder ist das : auszustreichen.
41.	21–23.	muß: 1808. p. 8. Ls. not. 8. gleich nach tribueri setzt werden.
44.	10.	nach Ellipse ist das Komma auszustreichen.
44.	20. 21.	Du bildest dir ꝛc. sollte mit gewöhnlicher Schrift seyn.
48.	8.	nach wäre setze ein Fragzeichen statt Komma.
50.	18.	statt animus, lies: animus, qui
60.	1.	v. u. statt der, lies: den
62.	8.	statt 28, 30. setze: 28. 30.
94.	13.	v. u. 1 Sam. 19, 20. nach dem Hebräischen, aber nach den LXX.
95.	14.	v. u. setze: ἐργαζομενῳ statt ἐργαζομενω
101.	8.	v. u. setze: 18. 28. 29. statt: 18, 28. 29.
112.	15. 16.	lies: das hebr. ל
124.	8.	lies: 3, 23. statt: 3, 20.
154.	8.	v. u. lies: δικαιοσυνης, statt: δικαιοσυνη
251.	9.	v. u. lies: sittliche, statt: sinnliche
282.	15.	lies: Jos. statt: Job.
307.	12.	nach erklären? setze: "
333.	16.	lies: die Boten, statt: der Boten
350.	3.	nach oder setze ein Komma, statt :
377.	7.	v. u. nach Anm. setze:)
391.	17.	lies; müßte, statt: mußte.



